شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

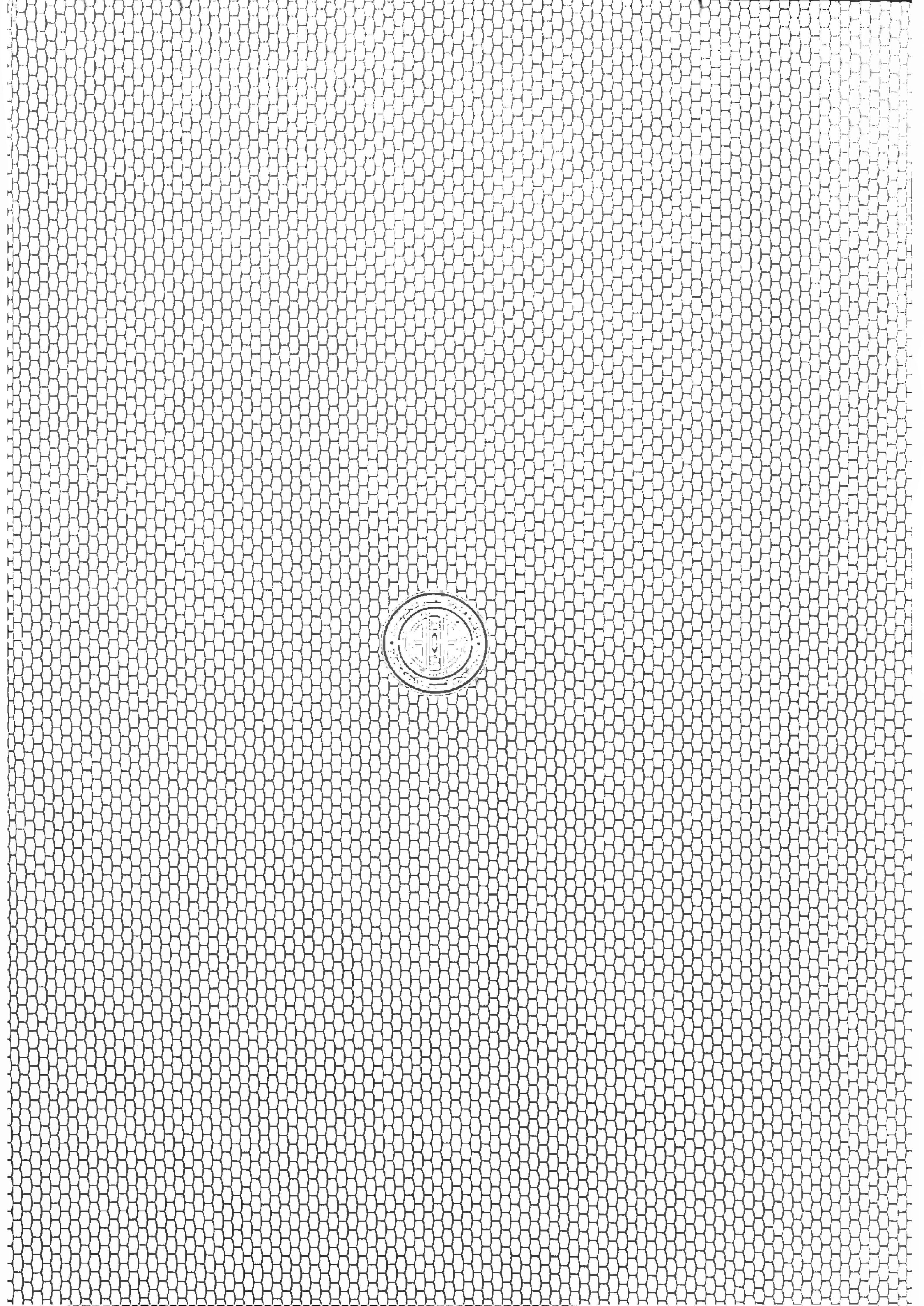
(ت: ٥٠٥هـ)

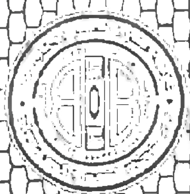
تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء الثاني

دار نقطة
للنشر والتوزيع





شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

٢

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

توزيع

مؤسسة الضحى

للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الظريف - بناية عيدو

تلفون: ٧٥٠٩٥٢ ١ ٠٠٩٦١+ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١

البريد الالكتروني: chahrour.mohd2@gmail.com

وقل رب زدني علما

الطبعة الأولى

١٤٤٧ هـ

٢٠٢٥ م

دار نقطة

للنشر والتوزيع

00905449692940

00971 503815433

nokta.pub23@gmail.com

noktapub23

Noktapublish

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء الثاني

دار نقطة
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تقدم الكلام على البسملة والمباحث المنجزة في شأن بيان بعض من مضامينها فليرجع إليها أول الكتاب.

(القطب الأول)

أي هذا هو بيان مضمون (القطب الأول) ومحتواه التفصيلي العلمي والنظري، وهو (في) بيان حقيقة (الثمرة) وإن تقدم ذلك، وفي بيان أحكامها، وبيان ما تفرع وتشعب منها -وقد تقدم بيانه- وبيان أحكامه مفصلا في ذلك كله القول وموسعا في بيانه على وجه يمكن من تصوره على تمام (و)هذه الثمرة -كما هو معلوم- (هي الحكم) الشرعي.

وقول المصنف هنا: "القطب الأول في الثمرة" يجرى في تقريره على الظرفية المجازية؛ إذ من المعلوم أن الثمرة هي المظروف وأن هذا القطب هو ظرفها، ولكن هذه الظرفية مقلوبة كما ترى.

وقد استشكل هذه الظرفية كالظرفية التي في قولك: هذا الكتاب في الطهارة -مثلا-، وهذا الفصل في الزكاة -مثلا- ونحو ذلك. ووجه هذا الإشكال هو أن معنى الكتاب والفصل والقطب الألفاظ المخصوصة وأن معنى العلم المعاني المخصوصة وعليه تفيد العبارة أن الألفاظ المخصوصة مظروفة في المعاني المخصوصة، فقال المستشكلون: جعل الألفاظ مظروفة في المعاني يخالف ما اشتهر من أن الألفاظ قوالب المعاني، ومقتضى هذا هو قلب هذه الظرفية.

ثم أجابوا بأجوبة:

الجواب الأول منها هو: حمل الكلام على التشبيه البليغ بحذف الأداة، أي: هذا الكتاب كأنه في علم كذا لشدة ارتباطه به، لكن هذا الجواب بعضهم ومنهم اعترضه الشيخ العطار بأن ضابط التشبيه البليغ صحة تقدير كاف التشبيه لا كأن، فرد هذا الجواب بذلك.

الجواب الثاني منها هو: حمل الكلام على الإستعارة المكنية بأن شبه الدال والمدلول وهما هنا الكتاب و العلم بالظرف والمظروف بجامع الإرتباط بين الشيئين في كل ثم حذف المشبه به الذي هو الظرف والمظروف ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو لفظة في.

الجواب الثالث هو: حمل الكلام على الإستعارة التبعية بأن شبهت الحالة التي بين مطلق دال ومدلول بالحالة التي بين مطلق ظرف ومظروف واستعيرت الحالة الثانية للأولى فصارت الإستعارة للحالتين الجزئيتين فاستعير لفظ في الدال على الحالة الجزئية بين الظرف والمظروف للحالة الجزئية بين الدال والمدلول الجزئيين بتبعية الاستعارة في الحالتين المطلقتين.

الجواب الرابع هو: حمل الكلام على الإستعارة التمثيلية بأن شبهت الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط أحدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر ثم استعير للمشبه اللفظ الموضوع للمشبه به وهو في، وتعقب الشيخ العطار حمل الكلام على الإستعارة في الظرفية بجامع الإرتباط بأن مجرد الإرتباط لا يرجح إدخال في على واحد من المرتبطين فلا ينهض جوابا عن الإشكال.

الجواب الخامس: حمل الكلام على حذف المضاف والتقدير، هذا الكتاب في بيان علم كذا، ورجح هذا الجواب.

الجواب السادس: ما قاله الشيخ العطار من أن ظرفية الكتاب في العلم من ظرفية الدال في المدلول، قال: وهو كثير شائع كعكسه.

الجواب السابع: هو أن قولهم: الألفاظ قوالب المعاني إنما يصدق بالنسبة للسامع لأنه يأخذ المعاني من الألفاظ كما يأخذ المظروف من الظرف، وأما بالنسبة للمتكلم فالمعاني قوالب الألفاظ لأنه يتعقل المعاني أولا ثم يورد الألفاظ على طبقها.

قال الشيخ عبد الحكيم: وعليه يمكن أن يقال: عبارة المؤلفين: هذا الكتاب في كذا باعتبار المتكلم لا السامع، أو يقال: باعتبار الكاتب لا القارئ.

هذه هي الآراء التي سيقت أجوبة عن هذا الإشكال.

هذا ما يتعلق بهذه الظرفية.

(و)أما (الكلام) الذي يساق في هذا القطب ويورد (فيه) فإنه (ينقسم) باعتباره كلا (إلى) أجزائه التي تركب منها والمترجم عليها بلفظ (فنون) مفرد فن، وهو يطلق على الضرب-النوع-من الشيء، وعلى غيره، والمراد-هنا-الطرف والجزء، وهذا مصطلح أخذه المصنف من إمام الحرمين، وهذه الفنون المنقسم إليها هذا الكلام (أربعة) كل فن يخص ببيان جهة من جهات هذه الثمرة -الحكم- فـ(فن) منها معقود ومرسوم (في حقيقة الحكم) المراد هنا وهو الحكم الشرعي، (وفن) معقود ومرسوم (في أقسامه) الخمسة (وفن) معقود ومرسوم (في أركانه) التي يتقوم بها وجوده، ويتحقق (وفن) معقود ومرسوم (فيما يظهره) من مناط وسبب وشرط وعلة، ومعنى يظهره -كما سيأتي- أنه يعلم بالحكم عند وجوده كالزوال الذي يعلم عنده وجوب صلاة الظهر، وغروب الشمس للمغرب ونحو ذلك.

هذا بيان حال هذه الفنون بالإجمال -هنا- فليصر الآن إلى البيان التفصيلي الشامل لذلك كله وبعمق نظر ودقة فهم، قائلين وبالله التوفيق: (الفن الأول)

من هذا الكلام يساق كما تقدم ذكر ذلك (في) بيان ماهية هذا الحكم و (حقيقته و) هذا الفن (يشتمل) ويحتوي (على تمهيد) يعني قولا يُمهّد ويهيّئ الأذهان لفهم ما يأتي بعده من قول معرفي وحكم أصولي (وَ) كذلك يشتمل -أيضا- على (ثلاث مسائل) تصحح فيها جملة من المقولات -المعتقدات- المتعلقة بهذا الموضوع متوسلا إلى ذلك بذكر جملة من الأدلة والبراهين، التي تقضي بذلك، وتفند وتزيف ما يخالفها، وكله للمعتزلة.

(أما التمهيد) هذا (ف)متضمنه (هو أن) هذا (الحكم) - الحكم الشرعي- (عندنا) معشر الأشاعرة (عبارة) أي لفظ معبّر به (عن خطاب) صاحب (الشرع) أي كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل خطابا، وإنما يسمى هذا الخطاب حكما (إذا تعلق بأفعال المكلفين) هذا تعريف المصنف للحكم، وهو منتقد عليه؛ لأنه يدخل مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وأجيب عن ذلك بأن الحيثية معتبرة في الحدود وإن لم تذكر، وعلى هذا يزاد على هذا التعريف عبارة "من حيث إنه مكلف"، وبهذا يتخلص من هذا الانتقاد والاعتراض. هذا بإيجاز ما يتعلق بهذا التعريف.

ثم من المقرر عند الأشاعرة أن هذا الخطاب يتعلق بالمكلف -المستجمع لشرائط التكليف- تعلقا معنويا -صلوحيا- قبل وجوده تنزيلا للمعدوم منزلة الموجود، وتعلقا تنجيزيا إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف.

والتعلق الأول قديم، والثاني حادث، لأنه التعلق بالفعل، ولا وجود له إلا بعد الفعل ضرورة تقدم المعروض على العارض.

وفي هذا المقام ينبغي إيراد قضايا متقررة للأشاعرة ومن وافقهم، ومن هذه القضايا:

أولا: أن كلام الله -تعالى- في الأول يسمى خطابا حقيقة عند جمهور الأشاعرة، بناء على قدم الحكم والخطاب وهو مذهب أبي الحسن الأشعري،

ومقتضى هذا -كما تقدمت الإشارة إليه- أن الأمر النفسي الأزلي يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا أي عقليا، بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الأمر النفسي الأزلي، هذا معنى هذا التعلق لا غير.

ثانيا: أن المعدوم مكلف تكليفا معنويا -عقليا صلوحيا، قال الإمام الحرمين في " الإرشاد ": والصحيح ما ارتضاه شيخنا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفا بكونه أمرا، نهيا، خبرا، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا. اهـ

وقال السبكي: ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقا معنويا. اهـ، والرازي أورد في المحصول على شأن أن يكون المعدوم مأمورا ما متضمنه: إن هذا في غاية البعد، لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأمورا، فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأمورا؟

وقوله -أيضا- في "المطالب العالية ": بل النقص أن يقول القائل: يا زيد صلِّ، ويا عمرو صم، مع أن زيدا وعمرا يكونان معدومين، ألا ترى أن الرجل إذا جلس في دار نفسه وحده خاليا من الناس ثم يقول: يا مستقرا اركب، ويا قائما أقبل، فإن كل أحد يقضي عليه بالجنون والنقص. اهـ

وهذا الإيراد أصله للمعتزلة لإنكارهم الكلام الأزلي أصلا، ومما باحوا به في شأن التكليف هذا:

١ - أن كلامه -تعالى- يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك، فلو كان أزليا الأمر بلا مأمور، والنهي بلا منهي، والإخبار بلا سامع، والنداء والاستخبار بلا مخاطب، وكل ذلك سفه لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس. اهـ

٢- أن من حكم الأمر أن يصادف مأمورا ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض لأن يحث على أمر ويزجر عن آخر، ويستحيل كون المعدوم مأمورا.

٣- أن الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه في الشاهد، والنداء لشخص لا وجود له من أمحل ما ينسب للحكيم[1]. اهـ

وملخص ما انفصل به الأشاعرة عن هذا:

١- أنه إذا لم يبعد أن يكون المأمور به معدوما لم يبعد أن يكون المأمور معدوما، وعضد ذلك بأنا في وقتنا مأمورون بأمر الله - تعالى - الذي توجه على المأمورين في زمن النبي ﷺ فإذا لم يبعد أن يتأخر وجود المأمور عن الأمر بسَنَةٍ لم يبعد عنه بأكثر.

٢- أن كلامه -تعالى- في الأزل ليس بأمر ولا نهي، ولا خبر، وإنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال، فإن قيل وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع ليس بمعقول، وأيضا التغير على القديم محال.

أجيب بأنه أراد أنه أمر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير أن يتغير في نفسه، والتعلقات لا تدخل في حقيقته.

٣- أن وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام الحسي، وأما النفسي فيكفيه الوجود العقلي، وفي الأمر الإلهي الأزلي يكفي وجود المأمور في علمه -تعالى-.

٤- أن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم، وأمر في حال عدمه، وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا، كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبر صادق بأنه سيولد، وكما في خطاب النبي ﷺ

---

(١) انظر نهاية الأقدام/ الآمدي/ ص: ٣٠١ - شرح المقاصد/ التفتازاني/ ص: ١٦٠.

بأوامره ونواهيه كل مكلف يولد إلى يوم القيامة، إذ اختصاص خطاباته بأهل عصره، وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد.

نعم، لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا.

وهذا الجواب هو المشهور من جمهور الأشاعرة، وكلامهم متردد في أن معناه: أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود، أو المعدوم ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا.

٥- أن السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق به، والقديم ليس كذلك إذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض.

٦- أن السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والأمر الأزلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال.

٧- أن هذا الإشكال لا يختص بمسألة الأمر " افعل لا تفعل = الخطاب" بل هو جار في كل صفة أزلية تتعلق بمتعلقها أزلا، وذلك من حيث كيفية تعلقها بالمعدوم؟

أليس الله -تعالى- عالما قادرا، والعالم معدوم، وكيف يتعلق العلم والقدرة بنفي محض وعدم صرف؟

فعلى تقدير الوجود كيف يتصور التقدير في حق الباري، والتقدير ترديد الفكر وتصريف الخواطر، وذلك من عمل الخيال والوهم، أم يتعلق بالوجود حقيقة، والوجود محصور متناه، ونحن نعتقد أن معلوماته ومقدوراته لا تتناهى، وإنما يتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن أن يوجد، أم تقرر أن العلم صالح صفة صالحة لدرك كل ما يعرض عليه من غير تصور؟

والقدرة صالحة لإيجاد كل ما يصح وجوده من غير تقاصر، ثم ما يصح أن يعلم ويصح أن يوجد لا يتناهى فعلى هذا المعنى نقول: المعلومات والمقدورات لا تتناهى والمتعلق من حيث هو متعلق راجع إلى صلاحية الصفة للكل ومن حيث المتعلق راجعة إلى صحة المعلوم المقدور، وكذلك قلنا في السمع والبصر وكونه سميعا بصيرا، بل الجمع بين المسألتين هنا أظهر، فإن السمع لا يتعلق بالمعدوم مسموعا ومبصرا، بل إنما يصير مدركا بهما حيث يصح الإدراك، وهل حال الوجود فقط لا قبله تحقيقا كان أو تقديرا. كذلك الأمر الأزلي يتعلق بالمأمور به حتى يصح التعلق وهو حال الوجود المتهيئ لقبوله من كونه حيا عاقلا بالغا متمكنا من الفعل، كسائر الصفات على السواء، فليس يختص السؤال بمسألة الكلام[1].

هذه هي القضية الأولى وبيانها بإيجاز.

القضية الثانية: أن كلام الله -عند أغلب الأشاعرة- واحد يتكثر بحسب التعلق ويتعلق بجميع التعلقات كما في سائر الصفات، وذلك لأن الكلام إنما ثبت بالسمع دون العقل، ولم يرد بالتعدد، بل انعقد الإجماع على نفي كلام فان قديم، ولا يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد.

وبيان هذا أن الكلام كالقدرة فإن تعلقت بما يرفع رفعته وإن تعلقت بما يخفض خفضته، والعلم يتعلق بالثابت والمنفي، والكلام إن تعلق بما يحق له التحريم حرمه وبما يجب أوجبه وهكذا سائر متعلقاته.

القضية الثالثة: أن الأشاعرة اختلفوا في ظرف الانقسام الحاصل في الكلام إلى أقسامه المعروفة هل هو الأزل، أو هو ما لا يزال، جمهورهم على الأول لأن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة، وكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا

---

(١) انظر نهاية الأقدام/ الشهرستاني/ ٣٠٤ - ٣٠٥، شرح المقاصد/ التفتزاني/ ٤/ ١٥٩ - ١٥٨.

خصائص أو لوازم لتلك الصفة فهي أوصاف له لا أقسام، وعبد الله بن سعيد بن كلاب على الثاني، إذ يرى أن هذا الانقسام لا يتصف به الكلام الأزلي إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف، ولهم آراء أخرى في هذا الشأن[1].

وكتب أصول الأشاعرة يقرر فيها الكلام على القول الأول.

القضية الرابعة: أن الأحكام الشرعية لا تأثير في وجودها لأي شيء سوى القول الشرعي فيها، فهذا القول هو مصدر وجودها في محالها، لا غير، فالأوصاف الذاتية لها لا تأثير لها في ذلك كيفما كانت، وبذلك (فالحرام) في حقيقة الأمر (هو المقول فيه) شرعا (اتركوه) واجتنبوه بصيغة الأمر الدالة على طلب الكف طلبا جازما (ولا تفعلوه) بصيغة النهي، فمصدر التحريم هو هذا القول، فإن عدم هذا القول عدم هذا الحكم به وجوده. (والواجب) يمضي في تقريره على السنن نفسه إذ (هو المقول فيه) شرعا (افعلوه) بصيغة الأمر (ولا تتركوه) بصيغة النهي الدالة على طلب الفعل.

(والمباح) كذلك (هو المقول فيه) شرعا (إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه) وبهذا يكون أمره موكولا إلى الاختيار.

وهذا كله إنما يتحقق إذا وجد الخطاب الشرعي المبعوث الأنبياء به (فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع) وهو الله -تعالى- (ف) إنه (لا حكم) من هذه الأحكام، ولا غيرها من الأحكام الشرعية تكون موجودة، فلا شريعة حينئذ تتبع على الإطلاق. (فلهذا) الذي تقرر من أن الأحكام هذه من ثمرات القول الشرعي فقط (قلنا: العقل) كيفما كان هذا العقل -سواء كان أخلاقيا

---

(١) انظر تعليقات ابن التلمساني على معالم أصول الدين للرازي/ ٣٠٣، نهاية الأقدام/ الشهرستاني/ ٢٩١، الإرشاد/ الجويني/ ١١٩.

يمضي على وفق المصلحة والمفسدة أو غيره- (لا يحسن) في الأمور الشرعية لأنه لا أهلية له على ذلك، ثم إنه قد عزل نفسه بعدما ثبت لديه حصول النبوة لأصحابها وقضى باتباع الوحي المنزل عليهم، وبذلك فهو لا يحسن مستقلا (ولا يقبح) كذلك (و) بناء على هذا فإنه (لا يوجب شكر المنعم) ولا يقضي به على الحقيقة (و) كذلك (لا حكم) شرعي (للأفعال) البشرية يدرك من جهة العقل (قبل ورود الشرع) أي بعثة الأنبياء.

وهذه المسائل من المسائل الكبرى التي خالف فيها الأشاعرة المعتزلة، وأطال في مناقشتها الفريقان القول والنظر، والاستدلال والإيراد والانفصال، لأن ما يكون عن ذلك من الاعتقاد مؤثر في مجاري النظر في دراسة الأحكام الشرعية وتأصيلها، فالمعتقد لما عليه المعتزلة فيها يمضي على وفقه، وهو ما يكون على خلافه من مضى على طريقة الأشاعرة في ذلك، ولما كانت هذه المسائل بهذه المنزلة وخطير المقام في شأن تأصيل الأحكام وما يجوز منها وما لا يجوز رأى المصنف أن يخصص كل مسألة منها بما به يتحقق بيانها، فقال (فلنرسم) رسما بيانا تتصور به (كل مسألة) من هذه المسائل مستقلة (برأسها) بحيث تخص ببيان معقود لها منفصلة فيه عما سواها، وفي سبيل تحصيل ذلك نمضي مصدرين القول في ذلك بـ(مسألة) مبنية عند المعتزلة على تحكيم ما سماه المصنف بالعقل ثم إنها هي أمّ هذه المسائل الأخرى، وهذه المسألة هي ما ذكره بقوله: (ذهبت المعتزلة) والخوارج والكرامية والبراهمة والصابئة والروافض وجماعة من الحنابلة والحنفية وطوائف أخرى على اختلاف بينهم في الأحكام والاعتقادات التفصيلية والبيانات القولية والاستدلالية والتأصيلية في هذا الشأن، لكنهم جميعا ذهبوا في الجملة (إلى أن الأفعال) بموجب صفاتها النفسية[1] -كما

(١) الصفة النفسية: كل صفة لا زمة للنفس، فلا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس، وبذلك فهي صفة راجعة إلى ذات لا إلى معنى زائد عليها.

هو رأي قدماء المعتزلة- أو بموجب صفاتها التابعة للحدوث[1] -كما هو رأي متأخريهم- (تنقسم إلى) أفعال (حسنة و) إلى أفعال (قبيحة) لعينها بمقتضى ما ذكر من صفاتها من غير توقف على بعثة نبي أو شرع منزل في إخبار بذلك.

فصار أرباب هذه المقالة إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يحق ترتب الثواب في الآجل والثناء في العاجل على الفعل الحسن، والعقاب في الآجل والذم في العاجل على الفعل القبيح، وقضوا بموجب ذلك على الله -تعالى- وبهذا يكون العقل كافيا في القضاء بالجزاء الدنيوي والأخروي على الناس، وإن عدمت النبوات ورسائل الرسل بإطلاق. ثم إن هذه النبوات والرسائل إن وجدت فإنها لا تكون إلا تابعة لهذا القضاء العقلي فهي تابعة له فيما يكون عنها من أحكام وما يراد فيها من شرائع، فهي على كل حال مؤكدة لما يقضي به العقل من ذلك وكان معلوما أو كاشفة لما لم يتقدم علمه مخبرة عنه لا منشئة له ولا مثبتة له باستقلال، وإن كان لا يعرف من جهة العقل لخفاء وصفه عن القبول العقلي له، فيكون وجودها وعدمها سيين في شأن مدركات العقل مما ذكر، وما سوى ذلك وإن كان لا يعلم إلا من جهة الشرع فإنه من باب المكشوف للعقل بالشرع.

هذا وإن المعتزلة لما قرروا هذا التقسيم أوردوا ما به تدرك هذه الأفعال ويعلم به أنها كذلك -أي حسنة وقبيحة بذاتها في نظرهم- (فـ) ذكروا أن مدركها على أضرب ثلاثة: (منها) أي هذه الأفعال -أفعال المكلفين عند الجمهور- (ما يدرك) حسنه وقبحه (بضرورة العقل) الموجبة للقطع والجزم بما يكون عنها من حكم ثم لا يجحد ذلك عاقل، بل يكون مما يجمع عليه العقلاء، فيلحق بالرياضيات والهندسات كل ما هذا حاله، وذلك في رأيهم

(١) الصفة الحدوثية: الصفة التي تثبت بالفاعل وهو الحدوث.

(كحسن إنقاذ) وإغاثة (الغرقى) -جمع غريق - من الموت. ولا شك أن هذا فعل يحمد عليه بالضرورة الآتية من كل إنسان سوي.

(و) مثله إنقاذ (الهلكى) يعني من على وشك الهلاك من جوع، أو وقوع من شاهق، أو من فتك ظالم أو نحو ذلك، فهذا الفعل حسنه كالأول وثناء الناس الأسوياء على فاعله من المسلمات. وكذلك (شكر النعم) بما يتحقق به شكره من قول وفعل، فإنه من صنف ما تقدم، صورة وتأصيلا (و) كـ (معرفة حسن الصدق) فإنه عندهم ضروري لأنه أمر فطري كما قالوا.

هذه أمثلة الحسن الذي قالوا إنه مدرك في مواضيعه بضرورة العقل، أما القبح المدرك بهذه الجهة -ضرورة العقل - (و) الثابت بها فهو (كقبح الكفران) وعصيان المنعم بجحد نعمته والتمرد على ما يكون به شكره فإنه مما يدرك قبحه بأدنى التفات عقلي إليه، (و) كذلك (إيلام البريء) أي تحصيل الألم والوجع له بالقول أو الفعل أو بهما معا، فهذا قبحه كالأول (و) مثله في ذلك (الكذب الذي لا غرض فيه) معتبر من حيث ما به من جلب مصلحة أو ما يدرأ به من مفسدة فقبحه -أيضا- مدرك بضرورة العقل كما قالوا، وهذا الضرب الذي قرر المعتزلة ومن وافقهم أنه يدرك بضرورة العقل حسنه هو ما ظهرت مصلحته من غير أن تقابل بمفسدة، وأما ما يدرك بذلك قبحه فهو ما ظهرت مفسدته من غير أن تقابل بمصلحة فمدار ذلك إذن على المصلحة الصرفة والمفسدة الصرفة.

هذا حال هذا الضرب من الأفعال الذي قيل أنه مدرك بضرورة العقل حسنه وقبحه.

(و) الضرب الثاني (منها) أي من هذه الأفعال هو (ما يدرك) حسنه وقبحه (بنظر العقل) فهو لا يدرك بالضرورة المذكورة، إنما يدرك بالتأمل ومطالعة

أحواله لاستكشاف حقيقة أمره التي يعلم من جهة ما فيه من مصلحة أو مفسدة، وذلك (كحسن الصدق الذي فيه ضرر) هكذا وردت هذه العبارة في هذا الكتاب، وهي العبارة التي وردت في الإحكام للآمدي كذلك، إذ فيه "أو بنظره كحسن الصدق المضر"(١) وكذلك في "شرح اليوسي على جمع الجوامع"(٢) و"شرح التنقيح"(٣) للقرافي، وهكذا الأمر في كتب الكلام كـ"مطالع الأنظار"(٤) للبيضاوي، و "غاية المرام"(٥) للآمدي.

لكن في شرح المحلي على جمع الجوامع ما يخالف هذا إذ فيه: "أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار، وقيل العكس". ومثله في "الإبهاج في شرح المنهاج" للسبكي.

فهل مذهب المعتزلة في هذه المسألة هو القضاء بحسن الصدق الضار أو هو القضاء بقبحه أو بهما معا نظرا لاختلاف الاعتبار في ذلك؟

ما ذكره المصنف وغيره ممن ذكر، وغيرهم هو الصحيح لأنه الموافق لأصلهم -هنا- وهو أن القبح والحسن ذاتيان فلا يرتفعان بعارض مصلحي أو مفسدي، بل الكذب الذي فيه النفع ملحق بما لا نفع فيه، وهذا يجري في الصدق -أيضا- وهذا ما نُحبّ أن يقرر عليه القول هنا.

ثم قال المصنف: (وقبح الكذب الذي فيه) يعني في فعله (نفع) في هذه العبارة ما في التي قبلها من البحث والخلف، والصحيح هو الذي ذكره المصنف، لأنه -كما تقدم ذكره- الموافق لأصلهم المذكور، ثم إن هذا المنقول عن المعتزلة أنفسهم في هذه المسألة، قال فيه إمام الحرمين: "والثاني

---

(١) ج ١/ ص: ١١٥

(٢) ج١/ ص: ٢٠٠

(٣) ص: ٩٨

(٤) ص: ١٩٥

(٥) ص: ٢٠٣

يدرك الأمران فيه بالنظر العقلي الجامع بينه وبين الضروري، ومثلوا ذلك في التقبيح بالكذب لا فائدة فيه، والكذب المفيد فقالوا: ما لا يفيد من الكذب يدرك قبحه ببديهة العقل، والمفيد ملحق بغير المفيد".

وقال في مجرى الرد عليهم "والمسلك الثاني للقاضي، أنه قال: نرى كذبة تنجي أمما والكف عنها ذريعة إلى هلاكهم، فما وجه قبحها، ومعتقدكم الرجوع إلى تعاقل العقلاء . . ."[1] وهذا كاف في تحقيق عبارة هذا المثال والذي قبله.

هذا بيان هذا الضرب -وهو الضرب الثاني- وما مثل له به.

ثم ذكر المصنف الضرب الثالث من مدرك القبح والحسن في الأفعال فقال: (ومنها) أي الأفعال المذكورة (ما يدرك) حسنه وقبحه (بالسمع) والوحي، لأن العقل قاصر عن إدراك ذلك فيه، وذلك (كحسن الصلاة) والصيام والزكاة، (والحج) والعمرة (و) غير ذلك من (سائر العبادات) البدنية والقلبية التي لا سبيل للعلم بحقيقة أمرها إلا من جهة الوحي.

ويقابل ذلك قبح المعاصي وسوء الأخلاق وسائر ما نهى عنه الشرع مما لا يدرك إلا من جهة الوحي.

(و) المعتزلة لكي ينتظم ويطرد لهم العمل بأصلهم العقلي -هنا- القاضي بأن الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال التي يقومان بها، وأن الأحكام الشرعية تابعة لما يقضيان به من حكم (زعموا) أن هذه الأفعال العبادية لم يثبت فيها الحسن لكون الشارع جعلها عبادة فصار حسنها عارضا لها بذلك فاتصفت به من هذا الوجه فقط، وإنما ثبت لها الحسن بالأصالة من جهة (أنها) أفعال (متميزة) مخصوصة (بصفة) قائمة بـ(ذاتها) وهي التي تحقق لها الحسن فتنفرد

---

(١) انظر شرح الأبياري على البرهان/ ١/ ص: ٢٨١- ٢٩٣.

بذلك (عن غيرها) من الأفعال، وذلك (بـ) سبب (ما فيها من) حقيقة (اللطف) وهو -عند المعتزلة- ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، لا إلى حد الإلجاء، ويسمى اللطف المقرب، أو يحصل الطاعة، ويسمى اللطف المحصّل[1]، واللطف الموجود في هذه العبادة هو اللطف (المانع من) إتيان المنكر والمعصية وهي (الفحشاء) وكذلك اللطف (الداعي) والصارف (إلى الطاعة) لله رب العالمين، وهذا اللطف -كما ترى- قائم بهذه الأفعال -العبادات- لذلك فهي أفعال حسنة (لكن العقل) عاجز عن العلم بذلك فهو (لا يستقل) ولا ينفرد (بدركه) مستبدا، بل لابد له من السمع يرشده إلى إدراكه.

وهنا أمور ينبغي بيانها منها:

١- أن هذا الذي أورده المصنف من التقسيم الثلاثي في الأفعال عند المعتزلة هو ما أورده جماعة من الأصوليين وغيرهم، منهم السبكي في "الإبهاج" والمقترح في "النكت على البرهان" والجويني في "البرهان" والآمدي في "الإحكام" واليوسي في شرحه على "جمع الجوامع" والخونجي في "شرح معالم أصول الدين" والآمدي في "غاية المرام" والتفتازاني في "شرح المقاصد" والقرافي في "شرح التنقيح" وأبو الحسين في "المعتمد" وغيرهم من أرباب الكلام والأصول.

وهذا التقسيم هو المعروف في مذهب أهل الاعتزال.

٢- أن ما صرح به جماعة من الأصوليين وغيرهم هو أن المعتزلة يرون أن المدح والثواب واجبان بالعقل للمكلف ما أتى بما هو حسن من الأفعال كما وجب عليه الذم والعقاب به إذا أتى بما هو قبيح من الأفعال.

---

(١) انظر شرح المقاصد/ التفتازاني/ ٤/ ٣٢١، الأصول الخمسة/ عبد الجبار المعتزلي/ ٥١٩.

قال الشهرستاني: "فصاروا -يعني المعتزلة- إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح"[1].

هذا ما ذكره اليوسي في شرحه على "جمع الجوامع" وقال إن هذا الأمر هو محط النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة[2]، كما ذكر ذلك -أيضا- السبكي في "الإبهاج"[3] والتفتازاني في شرح "المقاصد"[4]، والقرافي في "شرح التنقيح" وقال: وعندهم -يعني المعتزلة- تدرك الأحكام والثواب والعقاب وكثير من أحوال القيامة بالعقل، فإنهم يوجبون بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار، وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل وفروع الحسن والقبح، ونحن عندنا هذه الأمور كلها يجوز على الله تركها وفعلها، ولا نعلم وقوعها وعدم وقوعها إلا بالشرائع . . . "[5].

كما ذكر هذا غير من ذكروا، والنقاش كله يدور عليه، وكذلك الاستثناء الوارد على الماتريدية في قولهم بالحسن والقبح، لكنهم ذكروا أنهم يخالفون المعتزلة في هذا الإيجاب، كما ستأتي الإشارة إليه.

ومقتضى هذا النقل أن العقل عند المعتزلة مدرك وموجب، فهو يدرك مناطات هذه الأحكام -المدح والثواب والذم والعقاب- ويوجبها أحكاما لازمة الوقوع، واجب على الله -تعالى- الحكم بها على خلقه في الدنيا والآخرة، لأنه عدل، وحكيم.

---

(١) نهاية الأقدام/ ص: ٣٧١.

(٢) البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع/ اليوسي/ ١/ ١٩٩.

(٣) ج ١/ ١٣٥.

(٤) ج ٤/ ٢٨٢.

(٥) ص: ٨٩-٩٠.

وهذا أمر واضح مصرح به في هذه النصوص.

لكن بعضا من أهل العلم والنظر في هذا الشأن ذكروا أن المعتزلة لا يرون أن العقل موجب لهذه الأحكام، وإنما يرون أنه مدرك لها فقط، قال ابن النجار: "وقال ابن قاضي الجبل: ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية، إن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه عندهم أن العقل أدرك أن الله -تعالى- بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم، لا أنه أوجب وحرم، فالنزاع معهم في أنه أدرك ذلك أم لا.

فخصومهم يقولون: ذلك جائز على الله -تعالى- ولا يلزم من الجواز الوقوع.

وهم يقولون: بل هذا عند العقل من قبل الواجبات، فكما يوجب العقل أنه يجب أن يكون الله عليما قديرا متصفا بصفات الكمال، كذلك أدرك وجوب مراعاة الله -تعالى- للمصالح والمفاسد، فهذا محل النزاع"(١).

وهذا القول وإن سيق لإثبات كون العقل مدركا فقط لما ذكر، فإن التسوية بين الوجوب العقدي المذكور ووجوب المراعاة المذكور يقضي بتحقق هذا المنسوب للمعتزلة، إذ مخالفة الحكم الشرعي للحكم العقلي القطعي محال، فلزم ما ذكر من الإيجاب المذكور للعقل.

والزركشي -أيضا- ذكر مثل هذا الذي ذكره ابن قاضي الجبل فقال: "إن المعتزلة لا ينكرون أن الله -تعالى- هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها

(١) شرح الكوكب المنير/ ١/ ٣٠٣.

ومفاسدها، فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي، والحكم الشرعي تابع لهما، لا عينهما، فما كان حسنا جوزه الشرع، وما كان قبيحا منعه، فصار عند المعتزلة حكمان: أحدهما عقلي، والآخر شرعي تابع له، فبان أنهم لا يقولون أنه -يعني الثواب والعقاب- ليس بشرعي أصلا"[١].

لكن يجب أن ينظر إلى المتبوع إذ هو القاضي بالحكم، المثبت له، أما التابع فليس سوى ثمرة ذلك الحكم، ثم إن المعتزلة يقولون: إن الشرع كاشف لا مثبت، ولا مؤسس.

وهذا الذي ذكره الزركشي هو الذي ذكره ابن برهان في "الوصول إلى الأصول"[٢]، والبناني في حاشيته على جمع الجوامع[٣]، ومثله العطار في حاشيته عليه[٤]، وغيرهم.

وهذا وإن كان ضعيفا كله بلوازمه التي تقضي بوجود هذا الإيجاب العقلي المنكر فيه فإنه يوجب الرجوع إلى أهل الاعتزال أنفسهم في هذا الشأن لمعرفة هذا الأمر.

ومتضمن ما ذكره أبو الحسين البصري في هذا الشأن: أن الفعل الذي يصدر عن المكلف على ضربين:

أحدهما: أن يكون مما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم به أن يفعله، وإذا فعله كان فعله له مؤثرا في استحقاق الذم فيكون قبيحا.

والضرب الآخر أن يكون لمن هذا حاله فعله، وإذا فعله لم يكن له تأثيم في استحقاق الذم وهو الحسن.

---

(١) تشنيف المسامع/ ١/ ١٤٢.
(٢) اللبحر المحيط/ ١/ ٥٧.
(٣) ج/ ١/.
(٤) ج/ ١/ ٩٢.

والقبيح ضربان: أحدهما صغير، والآخر كبير.

والصغير هو الذي لا يزيد عقابه وذمه على ثواب فاعله ومدحه.

والكبير هو ما لا يكون لفاعله ثواب أكثر من عقابه، ولا مساو له.

ثم إن هذا الكبير على ضربين: أحدهما يستحق عليه عقاب عظيم، وهو الكفر، والآخر يستحق عليه دون ذلك القدر من العقاب وهو الفسق.

ثم قال: وأما الحسن فضربان: أحدهما إما أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه تؤثر في استحقاق المدح والثواب، فيكون في معنى المباح، وإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه لها مدخل في استحقاق المدح. وهذا القسم إما أن لا يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، وإما أن يكون له مدخل في استحقاق الذم. والأول في معنى الندب الذي ليس بواجب، وهو ضربان: أحدهما أن يكون نفعا موصلا إلى الغير عن طريق الإحسان إليه، فيوصف بأنه فضل، والآخر لا يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان بل يكون مقصورا على فاعله، فيوصف بأنه مندوب إليه مرغوب فيه، ولا يوصف بأنه إحسان إلى الغير.

وإما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم فضربان: أحدهما: الإخلال به بعينه مؤثر في استحقاق الذم وهو الواجب على التخيير كالكفارات.

والقسم الأول ضربان: أحدهما لا يراعى في استحقاق ذم المخل به ظنه لإخلال الغير به. والآخر يراعى فيه ذلك. فالأول هو الواجب على الأعيان، والثاني الواجبات على الكفاية كالجهاد وغيره"[1].

هكذا ترى في هذا النص الربط بين الاستحقاق والحسن والقبح منصوصا عليه في جميع الجزئيات الموردة فيه، مما يدل على أن العقل ليس مجرد مدرك

(١) المعتمد/ أبو الحسن البصري/ ١/ ٣٣٥ - ٣٣٦.

في هذا الشأن، بل هو قاض بالاستحقاق الذي هو حكم ثبوتي لحق يترتب عنه الجزاء، وما حق بالعقل فلا بد أن يقرره الشرع على أصل أهل الاعتزال كما هو معلوم.

وبهذا يعلم أن من قرر كون العقل مدركا وموجبا عند المعتزلة هو المصيب، وهذا بيّن فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

وأما كون العقل مدركا للحسن والقبح من غير قضاء منه بالإيجاب بما ذكر، فجماعة من غير الأشاعرة والماتريدية يقولون به كما سيأتي بيانه.

ثالثا: أن المناط[1] الذي يدرك به الحسن والقبح عند المعتزلة هو الضرورة والمصلحة والمفسدة، وهذا منصوص عليه بالتفصيل في كتب الكلام والأصول.

وملخص ما ذكر في ذلك:

أن المعتزلة قد قضوا في الأفعال بأحكام أقاموها على الضرورة والمصلحة والمفسدة وأتوا بها على وفق الأحكام الخمسة ومراتبها، فقالوا: ما هو من الأفعال:

أ- ضروري، وهو ما تدعو الحاجة إليه بحسب الجبلة والطبيعة ولا يمكن الانفكاك عنه -كالتنفس في الهواء- فهذا مقطوع بإباحته.

ب- الفعل الاختياري، فهذا ينظر فيه للخصوصية التي اشتمل عليها من مصلحة أو مفسدة، أو عدم اشتماله على شيء منهما.

وهذا الضرب من الأفعال ينقسم باعتبار هذه الخصوصية إلى الأقسام الخمسة.

---

(١) سيأتي أن هذا المناط في تعيينه خلف واضطراب.

- فما اشتمل على مفسدة فعله، وتركه على المصلحة فهو حرام كالظلم، وما اشتمل تركه على مفسدة وفعله على مصلحة فواجب كالعدل.

- وما اشتمل فعله على مصلحة، ولا يشتمل تركه على مفسدة فهو مندوب كالإحسان.

- وما اشتمل تركه على مصلحة فهو مكروه.

- وإن لم يشتمل فعله على أي منهما -المصلحة والمفسدة- فهو مباح.

وهذا يؤكد أن المعتزلة قد خطوا خطهم في تقرير الأحكام على الحسن والقبح المذكورين بطريقة انفصالية عما هو جار عليه العمل في تقسيم الأحكام بمقتضى مراتب الطلب أو التخيير التي تعلم من جهة الخطاب الشرعي مما يقضي بأصالته الذي تقرر الأحكام على موجبه، دون غيره.

رابعا: أن هذا المناط الاعتزالي المعتمد عليه وهو الحسن والقبح في تعيينه خلف بين المعتزلة.

قال اليوسي: "ثم اختلفوا -يعني المعتزلة- فذهب القدماء منهم إلى أن الحسن والقبح في الفعل لذاته لا لصفة توجبه.

وذهب بعض ممن بعدهم على أنهما إنما يكونان لصفة حقيقية توجبهما، وذهب أبو الحسين من المتأخرين منهم إلى أن القبح لصفة دون الحسن قال: فالحسن يكفي في حصوله انتفاء موجب القبح.

وذهبت الجبائية منهم إلى أن ذلك لصفة حقيقية لا في الحسن ولا في القبح، بل لوجوه واعتبارات بمعنى أن الفعل يحسن باعتبار ويقبح باعتبار كضرب اليتيم تأديبا وظلما"(١).

---

(١) البدور اللوامع/ اليوسي/ ١/ ٢٠٠ - ٢٠١.

وذكر مثل هذا الآمدي[١].

والمعتزلة لا يتحاشون وصف الفعل الإلهي بالحسن والقبح وجعلهما ميزانا فيما يقبل منها وما يرد، كما سيأتي الكلام عليه.

خامسا: أن الحنفية وجماعة من الحنابلة لديهم ميل واختيار لهذا الذي عليه المعتزلة في هذا الموضوع من حيث الإقرار بثبوت الحسن والقبح للأفعال من جهة العقل.

فقد قال ابن النجار: "وقال أبو الحسن التميمي من أصحابنا والشيخ تقي الدين، وابن القيم وأبو الخطاب والمعتزلة والكرامية: العقل يحسن ويقبح، ويوجب ويحرم.

ونقل عن الحنفية والمالكية والشافعية قولان.

قال ابن قاضي الجبل: قال شيخنا -يعني الشيخ تقي الدين وغيره-: الحسن والقبح ثابتان والإيجاب والتحريم بالخطاب[٢]"

وهذا الذي ذكره عن الحنفية غير محرر، فإن الحنفية ماتريدية، وهم في هذا الأمر من حيث الجملة موافقون للمعتزلة. قال الأنصاري في "فواتح الرحموت": "وعندنا معشر الماتردية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلي، يعني أن الحسن والقبح بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للمتصف بالفعل الحسن ومقابليهما لمن اتصف بالفعل القبيح حكم عقلي "أي لا يتوقف على الشرع، لكن عندنا من متأخري الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله -سبحانه- في العبد"[٣].

---

(١)

(٢) شرح الكواكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٣٠٢. باختصار.

(٣) ج ١/ ٢٥.

أما الشافعية فقد ذكروا جوابا عما وقع في عبارات بعض فقهائهم التي تدل على قولهم بهذا الرأي في الظاهر. قال ابن السبكي: "واعلم -أيضا- أنه يأتي في عبارات بعض الأصحاب ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقبيح، أو يستلزم قاعدة التحسين والتقبيح كقول ابن العباس بن سريج وأبي علي ابن أبي هريرة والقاضي أبي حامد المروزي: أن شكر المنعم واجب عقلا. وقول القفال: إن القياس يجب العمل به عقلا. وقوله: إن خبر الواحد يجب العمل به عقلا. إلى غير ذلك من المسائل.

وسببه كما قال الأستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم: هذه الطائفة من أصحابنا إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم بمسائل هذا العلم، فربما عثروا على هذه العبارات وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع فاستحسنوها فذهبوا إليها، ولم يقفوا على القبائح والفضائح التي تحتها". هذا كلام الأستاذ.

وكذلك ذكر القاضي أبو بكر في التلخيص الذي اختصره إمام الحرمين من كتابه "الإرشاد" و "التقريب" في مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع، فإنه قال: مال بعض الفقهاء إلى الحظر، وبعضهم إلى الإباحة، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة مع علمنا بأنهم ما استحسنوا مسالكهم، وما اتبعوا مقاصدهم. انتهى. قال ابن السبكي: وهذه فائدة عظيمة جليلة"[1].

نعم، نقل عن الفخر الرازي أنه اختار في آخر كتبه أن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد. [2]

ونقل عن سعد بن علي الزنجاني أن قبح الأفعال ثابت بالعقل، والعقاب

---

(١) الإبهاج/ ١/ ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) شرح الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٣٠٢.

يتوقف على الشرع. قال الزركشي: " وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد، وسلامته من الوهن والتناقض"[١].

والشهرستاني خطأ الأشاعرة حيث رفعوا الحسن والقبح عن العلم والجهل، فقال: "وأخطأت الأشعرية حيث رفعتهما عن العلم الذي ليس في نوعه ذميم، وعن الجهل الذي ليس في نوعه حميد، إذ السعادة والشقاوة الأبدية مخصوصتان بهما مقصورتان عليهما"[٢]

والجويني ذهب إلى إثبات الحسن والقبح في اجتناب المهالك وابتدار المصالح.

وقد أيده في هذا المقترح فقال: "لكل مذهب سيئة وحسنة، فمذهب الأشاعرة أنهم نفوا الحسن في حق الله -تعالى- وفي حقوقنا فحسنتهم كونهم نفوه في حق الله -تعالى-، وسيئتهم كونهم نفوه في حقوقنا، ومذهب المعتزلة أنهم أثبتوا الحسن في حق الله -تعالى- وفي حقوقنا، فسيئتهم كونهم أثبتوه في حق الله الباري -تعالى- وحسنتهم كونهم أثبتوه في حقوقنا، فاختار الإمام مذهبنا من المذهبين وهو الجامع لمحاسن المذاهب: إثبات الحسن والقبح في حقوقنا، والناقض لمساوئهما: نفي الحسن والقبح في حق الباري -تعالى-"[٣].

هذا طرف من القول في شأن الشافعية متعلقا بهذا الموضوع.

أما المالكية فمن المعلوم أنهم أشاعرة أغلبهم، وبعضهم من أهل الحديث، وما أعلم أحدا منهم قال بهذا القول الاعتزالي. والله أعلم.

---

(١) تشنيف المسامع/ الزركشي/ ١/ ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) نهاية الأقدام/ الشهرستاني/ ٣٧٦ - ٣٧٧.

(٣) انظر: النكت على البرهان/ المقترح/ ٦، وما بعدها بواسطة هامش تحقيق التحقيق والبيان للأبياري/ ١/ ٢٩٨.

سادسا: إسناد الحث على اجتناب المهالك وابتدار المصالح إلى العقل، مما أنكر وعُدّ غلطا، فحيث صرح الجويني بهذه القضية قال الأبياري: "وهذا أولا تجوز في اللفظ ومسامحة عظيمة، وذلك لأن العقول لا يتصور أن تكون مقتضية (يعني حاثة)، لأن العقل إما "العلم" على قول، وإما "صفة تشترط في حصول العلم" على قول. ولا يصح على كلا المذهبين جميعا أن تكون العقول مقتضية، وإنما المقتضي دواعي النفوس وصوارفها.

والذي يدل على ذلك أن المريض يعلم أن الغذاء والدواء نافع له، ولكن لا يجد من نفسه داعية إلى تناوله، بل نفرة عنه، وإن كان العقل قد كشفه أنه نافع، وكذلك عكسه. فتبين بهذا أن إطلاق الداعي والمقتضي على العقل تجوز، أو غلط"[1].

وهذا النقد يستدعي مراجعة معنى العقل في هذا المقام -الحسن والقبح- على الجملة والتفصيل، فإن مآل الرد الأشعري -هنا- يقضي بأن مأخذ هذا الأصل -القبح والحسن- من جهة الأغراض والأمزجة النفسية، لا من جهة العقل على كل حال.

هذه جملة من المسائل أوردتها هنا لضرورة تحصيل تصور حال هذا الأصل الاعتزالي -الحسن والقبح- تصورا كافيا شاملا لذاته ومتعلقاته التي لابد من العلم بها من أجل التفكير الشامل الصحيح في هذا الموضوع.

وبعد إنجاز هذا والذكر لمدركات الحسن والقبح الثلاثة عند المعتزلة يستشعر أن تصوير حقيقة هذا الموضوع وخباياه، وإظهار الزيف من ذلك، وما هو الحق فيه، وما بني عليه ذلك، محتاج إلى بيان محيط بذلك كله يتحقق به التفكيك لمركباته وجزئياته الاصطلاحية وغيرها، والبيان لمآخذ الأحكام

(١) التحقيق والبيان/ ١/ ٣٣١

فيه والوهم الجاري فيه، والذي صير به ما كان من جهة المزاج والأغراض النفسية مسندا إلى العقل، فلزم تحصيل هذا الأمر المحتاج إليه. وفي سبيل تحقيق ذلك وإنجازه

(فـ) إننا (نقول) اعلم أن (قول القائل) الجاهل بمفاهيم المصطلحات الكلامية الرائجة في هذا الموضع (هذا) الفعل[1] (حسن وهذا) الفعل (قبيح لا) يدل على أنه أدرك حقيقة هذا الوصف على وعي بمدلوله أو أحس به على تمام في قرارة نفسه، إذ لا (يحس بفهم) ومعرفة (معناه) الحقيقي المراد هنا (ما) دام (لم يفهم) على الوجه الصحيح التام (معنى) المشتق منه هذان الوصفان (الحسن والقبح) لأن معرفة معنى المشتق طريقها معرفة ما اشتق منه، فالرجوع إلى ذلك مطلوب على كل حال، ولا يسوغ الاكتفاء بما يسبق إلى النفس من ذلك، فإن المعتاد تداوله من المعاني للفظ ما بالعرف العام قد يكون فيه نقص وقصور عن إدراك تمام معناه وتفاصيله وأصله الذي به بيانه الحقيقي، وهذا النقص والقصور هو الغالب في اللغة المتداولة بين الناس في العادة، فالانفصال فيها عن الأصل، والاقتصار على بعض من معانيها وقد تكون عرفية فقط أمر معلوم غالب، وبذلك وجب في مجرى طلب معنى لفظ الرجوع إلى أصله الذي اشتق منه. وما اشتق منه هذان الوصفان المذكوران، الحسن والقبيح هو "الحسن" بضم الحاء "والقبح" بضم القاف، وهما من حيث الاصطلاح[2] من الألفاظ المشتركة (فإن الاصطلاحات) المتداولة (في إطلاق لفظ الحسن و) لفظ (القبح) في اللغة العامية، وكذا في الفنون العلمية هي اصطلاحات (مختلفة) المفاهيم والمعاني وهي ما يقضي

---

(١) مثلنا بالفعل لأنه الذي فرض فيه الكلام هنا.

(٢) وهو المقصود بيانه هنا.

باختلاف الماصدقات المندرجة تحت تلك المفاهيم والمعاني، وبسبب هذا الاختلاف الاصطلاحي في هذين اللفظين -القبح والحسن- يقع الالتباس في الأفهام وخفاء المراد بهما عند الخطاب (فـ) تقرر أنه (لابد من) بيان معانيهما و(تلخيصها) بذكر ما ذكره ضروري منها، وهو الذي ثبتت الحاجة إليه في هذا المقام وفي ذكره غنية، وترك ما يستغنى عنه بما ذكر.

(والاصطلاحات) التي ستبين مفاهيمها في هذا الاطلاق ويوضح المراد بها (فيه) هي (ثلاثة) اصطلاحات انتقيت لإغنائها عن غيرها في هذا الموضوع الأصولي. وقد اختير في تحصيل هذا البيان العدول عن بيان الحسن والقبح -بصيغة المصدر ودلالته- المسوق فيهما القول مصرحا به إلى بيان الوصف لأن ببيان هذا الوصف يتبين ما دل عليه اللفظان في أصلهما ثم إن هذا العدول هو الأليق بالبيان هنا بلحاظ كون الحسن والقبيح هما ما توصف بهما الأفعال والكلام في الأفعال من حيث أحكامها -أوصافها- المعقود لها القول هنا وهذه الأوصاف بلحاظ تغاير معانيها هي أيضا ثلاثة (الأول) هو (الاصطلاح) الأكثر تداولا في كلام الناس، وهو (المشهور) بينهم القصد إليه في الكلام (العامي) المنسوب للعامة لأنه الاصطلاح الذي يعنونه ويريدونه في خطاباتهم العادية وذلك (هو أن الأفعال) كيفما كانت (تنقسم) باعتبار الحكم النفسي عليها (إلى ما) يلائم و (يوافق غرض الفاعل) له، وهو ما يشتهيه من مصلحة له أو دفع مضرة عنه، فطبيعة الإنسان ميالة إلى ما يكون عنه هذا الجلب وهذا الدفع، كما دل على ذلك الحس والتجربة، (وإلى ما) يضاد ذلك الغرض والأمر المشتهى و (يخالفه) بحيث يكون عنه عكس ما يكون عن الأول. (وإلى ما لا يوافق) غرضه (ولا يخالف) ـه فهو خلو من الأمرين معا. (فـ) صارت الأقسام ثلاثة، الأول منها: (الموافق) وهو الذي (يسمى) -في هذا الاصطلاح- فعلا

(حسنا) في حق صاحب الغرض بسبب هذه الموافقة، وما يتبادر إلى النفس هنا من أن هذا الإطلاق قد يكون من جهة الشعور النفسي لصاحب الغرض، فإنه قد يحس في نفسه بحسن هذا الفعل وبجماله على قلبه، فيكون عنه هذا الإطلاق أمر يشهد له الحس والتجربة بالصحة وأرجحية الوقوع (و) الثاني الفعل (المخالف) لغرض فاعله فإنه (يسمى قبيحا) بسبب هذه المخالفة، وقد يكون أصل إطلاقه من جهة الشعور النفسي المضاد لحال الإطلاق السابق الجاري في الموافق. فإن هذا -أيضا- مدرك ثبوته من جهة الوجدان.

(والثالث) منها (يسمى عبثا) لخلوه من هذه الموافقة والمخالفة، وشعور النفس بذلك وكون هذا الشعور أصلا لهذا الإطلاق أمر ممكن بمقتضى مجريات العوائد النفسية.

والجريان على هذا الاصطلاح في مقالات الناس النثرية والشعرية وفي محاوراتهم أمر معلوم فلا حاجة إلى تقريره بما يثبته.

(و) بناء (على) مفهوم ومدلول (هذا الاصطلاح) يكون الحكم ـ الحسن والقبح ـ أمرا إضافيا -نسبيا- بالفعل وعدمه بحسب حال الشخص المضاف إليه، فـ (إذا كان الفعل موافقا) وملائما (لـ) غرض (شخص) و (مخالفا لـ) غرض شخص (آخر فهو) فعل (حسن في حق من وافق) غرضـ (ـه) وهو فعلَ (قبيح في حق من خالف) غرضـ (ـه).

وهذا الحال يصح جريانه عند أرباب هذا الاصطلاح في كل فعل مهما عظم وفحش قبحه، (حتى إن قتل الملك الكبير) الذي قد يكون عدلا وذا سيرة حسنة وهو يسوس من يرعاهم (يكون) فعلا (حسنا في حق أعدائه) لأنه موافق لغرضهم وما يشتهون وهو تحقق هذا القتل في واقع الأمر، الذي يكون عنه فناء هذا الملك، وانتهاء أمره كما أن هذا الفعل نفسه يكون (قبيحا في حق)

شيعة هذا الملك و (أوليائه) من أقاربه وأصدقائه ومن يحبه، وذلك لأن الفعل على خلاف غرضهم وما يحبون، وهو بقاء الملك حيا يرزق فيستمتعون بوجوده.

وأنت لو تتبعت الحوادث وهذا الضرب من الأفعال لوجدت الخلاف بين الناس في شأن كونها حسنة أو قبيحة أمرا مطردا لا يكاد يتخلف وجوده، مما يحقق الصفة الإضافية والنسبية في هذا الإطلاق.

(وهؤلاء) القوم الذين لا يقومون الأفعال إلا بحسب أحوالهم النفسية الرضائية والسخطية وما تقضي به أمزجتهم وطبائعهم الميالة إلى جلب مصالحهم لهم ودرء المفاسد والمضار عنهم (لا يتحاشون) ولا يتورعون (عن تقبيح) أي الحكم بقبح (فعل الله) سبحانه و (تعالى) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (إذا) كان ذلك الفعل قد (خالف غرضهم) وما يشتهون حصوله فتراهم في سخط من هذا الفعل وحنق شديد من وقعه الأليم على نفوسهم (ولذلك) يبدو الغضب من أفواههم فـ (يسبون الدهر) ويلعنونه بنحو قبح الله الدهر الذي فرق جمعنا، ويا خيبة الدهر، ولعن الله هذا الدهر البغيض، وقبح الله الزمان الذي يظلم في شأن مثلك، وما جرى مجرى ذلك، (و) يسبون (الفلك) وهو مدار الأجرام السماوية (ويقولون) -مثلا- (خرب الفلك) دعاء عليه بالخراب، وما شابه ذلك، (و) يقولون -أيضا- (تعس الدهر) دعاء عليه بالتعس وهو الهلاك أو التعاسة وهي الشقاء. (وهم) على ذلك (يعلمون) ويعتقدون (أن الفلك) مخلوق من مخلوقات الله -تعالى- الخاضعة له فهو (مسخر) بإذنه سبحانه (ليس إليه شيء) من نفع أو ضر أو غيرهما، بل الأمر والملك كله له -تعالى-، (و لـ) أجل (ذلك) الذي ذكر من أن الملك كله لله -سبحانه-، وكل شيء جار عليه حكمه وقضاؤه، وإليه ينتهي الأمر كله

(قال) النبي (ﷺ): لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر) أخرجه بهذا اللفظ مسلم من حديث أبي هريرة، وأخرجه ـ أيضا ـ أحمد في مسنده عن قتادة، وأخرجه الشيخان بلفظ: "يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر أقلب الليل والنهار". وروي بألفاظ أخرى.

ومعنى هذا الحديث -على ما يبدو- والخطاب لأهل الجاهلية في الأصل "لا تسبوا الدهر" أي الزمان "فإن الله" هو الذي يقلب الليل والنهار، وهو الذي ينزل عليكم ما يلم بكم من حوادث وأحوال، وبذلك فإنه هو من ينطلق عليه ما تقصدونه بالدهر في مخيلتكم، فهو إذن -بناء على هذا القصد "الدهر" لأنه هو المتصف بهذه الأفعال التي تنسبونها للزمان من إنزال المصائب عليكم وإحالة أحوالكم على خلاف ما تشتهون.

وبهذا التصرف في نسبة القبح لكل فعل غير موافق، والحسن لضده (فـ) إن (إطلاق اسم الحسن والقبح) -لو قال الحسَن والقبيح بصيغة الصفة المشبهة لكان أحسن لأنه يحتاج إلى تأويل فيه- (على الأفعال عند) أرباب هذا الاصطلاح (هؤلاء) إنما هو (كإطلاقه) أي إطلاق اسم الحسن والقبيح (على الصور) الآدمية وغيرها (فمن مال طبعه) وحالته النفسية (إلى صورة) مَا قضى بحسنها وحكم به (أو) مال إلى (صوت شيء) لأنه يطربه ويشجيه -مثلا- (قضى بحسنه) وحكم به.

(و) هكذا الحال في ضد هذا الميل وهو النفور فإن (من نفر طبعه) وحالته النفسية (عن شخص) وانقبض منه (استقبحه) أي عده قبيحا وحكم عليه بذلك، وهذا من الأمور التي جرت بها العوائد.

(ورب شخص) أو صورة أو صوت أو غير ذلك (ينفر عنه) وينقبض منه (طبع) شخص مّا (ويميل إليه) ويرتاح إليه (طبع) شخص آخر، (فيكون حسنا

في حق هذا) الذي يميل إليه طبعه، (قبيحا في حق) وشعور (ذاك) الذي نفر طبعه عنه، (حتى) إنه لـ(يستحسن سمرة اللون) -الإضافة للبيان- لأن بين المضاف: سمرة والمضاف إليه: اللون عموم وخصوص مطلق، فكل سمرة لون، وليس كل لون سمرة، يعني يستحسن اللون الذي هو السمرة. والسمرة لغة: لون بين البياض والسواد -أي يحكم عليها بالحسن (جماعة) حلت في عيونهم (و) قد (تستقبحها) أي تحكم بأنها قبيحة (جماعة) أخرى.

وفي هذا المقام ينبغي أن ينشد قول بهاء الدين زهير:

يا مغرما بالسمر ما　　أنا فيهم لك متبع
إنا على حب الحسا　　ن البيض قلبي قد طبع
والحق أبيض أبلج　　والحق أولى ما اتبع

وقول الشريف الرضي:

أحبك يا لون السواد فإنني　　رأيتك في العينين والقلب توأما
وما كان سهم العين لولا سوادها　　ليبلغ حبات القلوب إذا رمى
إذا كنت تهوى الظبي المى فلا تلم　　جنوني على الظبي الذي كله لمى

وما قيل في هذا الموضوع كثير، وكله يدل على هذا الحال في هذه الأحكام، وبذلك (فـ) اسم (الحسن والقبح عند هؤلاء) الذين يطلقونه بهذا المعنى المذكور (عبارة عن الموافقة) للشيء (والمنافرة) له والانقباض عنه (و) بذلك يتحقق أن (هما أمران) نسبيان (إضافيان) لا وجود لهما إلا بالإضافة لغيرهما، وبذلك فإنهما أمران اعتباريان، والأمور الاعتبارية لا تتصف بالوجود عند المتكلمين، كما هو معلوم. وبذلك فهما -القبح والحسن- (لا) يتصفان بالوجود وإن كانا عقليين (كالسواد والبياض) -مثلا- المتصفين

بالوجود حقيقة، وإنما كان السواد والبياض كذلك لاستحالة انطلاق مقولة الإضافة عليهما (إذ لا يتصور) في حقيقة الأمر (أن يكون الشيء) الواحد المعين كالجسم المعين (أسود في حق زيد) وإدراكه ويكون (أبيض في حق عمرو) وإدراكه، لأن حقيقتيهما الوجوديتين -الخارجيتين- تمنع من ذلك.

انتهى الكلام على هذا الاصطلاح الأول. وعبارات الأصوليين وأمثلتهم وإن اختلفت ألفاظها في بيان هذا القسم فحكمهما المراد بهما واحد، وصورته واحدة -أيضا- عندهم، وجعل الحكم بالقبح والحسن أمرا مدركا بالعقل، وجعله أمرا إضافيا لا تعارض بينهما، لأن كل ما هو اعتباري فله وجود في الذهن فهو إذن عقلي.

(الاصطلاح الثاني) من الاصطلاحات الثلاثة هو (التعبير بالحسن) بفتح الحاء المهملة والسين (عمّا) يعني عن الفعل الذي (حسنه) صاحب (الشرع) وهو الله -تعالى- ويصح أن يكون الشرع بمعنى الشارع مبالغة كما في العدل بمعنى العادل، والرحمة بمعنى الراحم، أو يؤول لفظ حسنه بـ: "حُسِّن في"، ويحكم بأن هذا هو أصله، فخفف الفعل بحذف حرف الجر، وعدّي بالهاء من باب الحذف والإيصال، فيكون نظم الكلام: "حُسّن في الشرع" يعني الشريعة الإسلامية، ويتحقق ذلك التحسين (بالثناء) الشرعي (على فاعله) بوصفه بما يكون به الثناء شرعا، كعدّه من المفلحين، أو الصادقين، أو المخلصين، أو أصحاب اليمين، أو المتقين، أو أصحاب الجنة، وما جرى مجرى ذلك، فيدخل في هذا الفعل الحسن الفعل الواجب والفعل المندوب شرعا كالصلاة والزكاة والحج، والإحسان إلى الناس والنوافل، وكل ما جاء في الشرع طلب فعله.

ومقتضى هذا أن كل ما شرعه الله -تعالى- حسن فعله، وهذا هو الحق، فيجب اتخاذ هذا أصلا، وجعله معيارا في الحكم على الأفعال البشرية والإلهية،

وعليه (فيكون فعل الله تعالى) كله فعلا (حسنا) ويجب أن يقطع بذلك عقدا (في كل حال) سواء (خالف) ذلك الفعل (الغرض) والرغبة النفسية (أو وافقه) فلا التفات إلى شيء من ذلك في هذا الشأن.

(و) إذا تقرر هذا فإنه يتقرر به صحة إطلاق الحسن على كل مطلوب شرعا -كما تقدم ذكر ذلك- فـ (يكون المأمور به شرعا ندبا) يعني مندوبا (كان) كالنوافل (أو إيجابا) يعني واجبا كالصلاة المكتوبة، وقد يكون المصنف عبر بالإيجاب من باب إطلاق السبب على المسبب، ويمكن أن يؤول كلامه بجعل الندب والإيجاب وصفين للخطاب الشرعي هنا، وهذا يلزم بتقدير لفظ الخطاب بعد كان، فيصير نظم الكلام: "ندبا كان الخطاب الوارد بطلب هذا المأمور به أو إيجابا". إلا أن هذا يخالف سياق الكلام، لأنه مسوق لبيان كون المأمور به (حسنا) بهذا الإطلاق على أي مرتبة وجد، سواء كان في مرتبة المندوب أو الواجب، فيكون ما قررت به كلام المصنف أولا أوجه، بل قد يكون هو وحده الوجه.

(و) أما (المباح) فإنه (لا يكون حسنا) هنا، لأنه ليس مما يثنى شرعا على فاعله، والذي يظهر أن يصار في شأن المباح إلى التفصيل في حكمه، وسيأتي الكلام على ذلك في مجرى الكلام عليه -أي المباح-.

هذا ما أورده المصنف في شأن هذا الاصطلاح، ويجب أن تورد قضايا لتتميم التصور في شأن هذا الاصطلاح، ومن هذه القضايا:

١ - أن المصنف لم يذكر مصطلح القبيح، ولعله استغنى عنه بذكر مقابله وهو: "الحسن".

وغيره من الأصوليين في بيان هذا الاصطلاح يذكر الحسن والقبيح.

بالاسم والوصف ـ ومن ذلك قول بعضهم: إطلاق الحسن والقبيح، بمعنى المدح والذم[1].

٢- أن إطلاق لفظ الحسن على ما ورد الشارع بالثناء على فاعله، ولفظ القبيح على ما ورد الشرع بذمه لا يقتضي صفة للفعل الوارد في ذلك، فإن ذلك لا يلبسه صفة الحسن ولا القبح حقيقة، فكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة، ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة، وليس لمتعلق القول من القول صفة، كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة.[2]

٣- أن المصنف لم يذكر في تعريف الحسن في هذا الاصطلاح إلا أنه ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ولم يذكر أنه المثاب عليه فاعله، أو ما يستحق فاعله الثواب، كما يرد مثل ذلك في تعريف غيره من الأصوليين، فهذا الحسن يعرف عندهم بقيدين:

استحقاق فاعله الثواب والثناء عليه شرعا.

ولعل المصنف لم يذكر هذا القيد -هنا- لأنه يرى أنه غير محقق الوقوع، ولأنه قصد إلى المبالغة في مخالفة المعتزلة الذين يوجبون على الله ـ تعالى ـ جزاء المطيعين، والإنعام عليهم.

٤- أن المصنف جعل مصطلح الحسن والقبيح في الاصطلاح الأول، والحسَن في الثاني والثالث هو المقسم -موضع القسمة- ومن الأصوليين من جعل المقسم هو مصطلح الحُسن والقبح.

---

(١) انظر -مثلا-: شرح الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٣٠١.

(٢) انظر نهاية الأقدام/ الشهرستاني/ ٣٧٠ - ٣٧١.

ومن نصوص من جعل هذا مقسما: "الحسن والقبيح يطلق بثلاثة اعتبارات: أحدها: بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، الثاني: بمعنى صفة كمال ونقص، الثالث: بمعنى المدح والثواب، وبمعنى الذم والعقاب.

وهذا الحال في هذا التقسيم هو ما جرى عليه جماعة من الأصوليين وقد يكون هو الغالب في المؤلفات الأصولية(١).

وجرى على ما جرى عليه المصنف جماعة أخرى منهم الآمدي في "الاحكام"(٢) والأبياري في "التحقيق والبيان في شرح البرهان"(٣) والبيضاوي في "نهاية السول"(٤)، وغيرهم.

والخطب في هذا الأمر سهل لما بين المقسمين من التلازم، فكل ما فيه قبح فهو قبيح، وكل ما هو قبيح ففيه قبح، ويقال مثل هذا في الحَسَن والحُسن.

فمن أدرك هذا أدرك ذاك والعكس صحيح أيضا وإن كان الوصف -القبح والحسن- هو العلامة وبذلك يكون هو المرشد إلى ما هو قبيح وحسن من الأفعال، فحال الفعل إنما يعرف به، وبهذا فإن قسمه يكون أولى بهذا الاعتبار، لكن أصحاب هذا التقسيم يمثلون بالأفعال ثم إنه قد يكون التنازع في الأفعال فتكون مبدأ النظر ثم يصار إلى ما به تعرف أحكامها على قسم المصطلحات أحيانا، وبذلك قد تكون محل القسم لأنها المحال التي يطلب حسم الأمر فيها.

---

(١) انظر شرح الكوكب المنير/ ١/ ٣٠٠ - ٣٠١، الإبهاج في شرح المنهاج/ السبكي/ ١/ ١٣٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ـ بحاشية العطار/ ١/ ٨٠.

(٢) ج ١/ ١١٣ - ١١٢.

(٣) ج ١/ ٢٧٩، وهذا مقتضى طبيعة هذا الشرح فإن كلام المصنف في هذا الكتاب "المستصفى" هو ما يورده الأبياري في هذا الشرح، يشرح به كلام الجويني.

(٤) ج ١/ ٨٢ وما بعدها.

إن جماعة من الأصوليين يجعلون المصطلح الثاني هو: الحسن والقبح بمعنى صفة كمال ونقص كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح[1]، ثم يحكمون على هذا القسم بأن مدركه عقلي، ولا يخفى ما في هذا من موافقة المعتزلة من حيث حكم عليه بأنه عقلي وهذا ما سيأتي عن المصنف إنكاره.

لكن لماذا قبل هؤلاء الأشاعرة أن يكون هذا مدركه العقل بالضرورة، هل هم مضطرون إلى هذا لقوة حجة المعتزلة في هذا الموضوع وهو هذا الضرب من الحسن والقبح أم أنه من باب وقع الحافر على الحافر؟

المعروف أن الأشاعرة أنكروا أن يكون هذا الذي ذكر مدركا بالضرورة العقلية، إلا أن بعضهم أدرك أن هذا الإنكار خطأ، والصحيح أن قبح الجهل وحسن العلم مدرك بالعقل ضرورة، وقد صرح بذلك الشهرستاني في "نهاية الأقدام" إذ قال: وأخطأت الأشاعرة إذ رفعتهما يعني الحسن والقبح عن العلم الذي ليس في نوعه ذميم، وعن الجهل الذي في نوعه حميد، إذ السعادة والشقاوة الأبدية مخصوصتان بهما مقصورتان عليهما[2].

فلعل الأشاعرة المتأخرين قد رأوا أن يعدّوا حسن العلم وقبح الجهل مما يدرك بضرورة العقل لقوة دليل ذلك وصلاحية حجيته، فخالفوا بذلك المتقدمين منهم في هذه الجزئية، فصاروا إلى هذا الذي ذكر، وقرروا أن هذا الذي ذهبوا إليه من كون مدرك هذا الضرب من الحسن والقبح هو ضرورة العقل، ونصروا ذلك بأدلة أوردوها فيما سطروا في هذا الشأن في كتبهم.

هذا أهم ما يتعلق بهذا الاصطلاح الثاني.

---

(١) انظر مثلا الإبهاج/ السبكي/ ١/ ١٣٥ -حاشية البناني على جمع الجوامع/ ١/ ٥٧- شرح الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٣٠٠- البدور الجوامع/ اليوسي/ ١/ ١٩٨-١٩٩.

(٢) ص ٣٧٦ - ٣٧٧.

(الاصطلاح الثالث) هو (التعبير بالحسن عن كل ما) يعني عن كل فعل يسوغ (لفاعله) القادر عليه (أن يفعله) هذا تعريف اعتزالي، قال أبو الحسن: " وأما الحسن فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله. " ثم ذكر له تعريفين على وفق أصوله الاعتزالية[1].

وهذا التعريف يشمل كل ما يسوغ للفاعل أن يفعله (فيكون)فعل (المباح) فعلا (حسنا مع المأمورات) الواجبات والمندوبات التي يشملها وحدها التعريف السابق، وبهذا يكون هذا التعريف أعم من سابقه.

(و) إذا تقرر أن هذا هو معنى الحسن فإن (فعل الله) تعالى (يكون حسنا بكل حال) لأن له تعالى أن يفعل ما يريد ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ۝٢٣﴾ ولا يفعل سبحانه إلا ما هو حق، وفيه الحكمة البالغة.

(وهذه المعاني الثلاثة) المذكورة (كلها أوصاف) للأفعال (إضافية) اعتبارية (و) ادعاء دركها بالعقل أمر مسلم فـ (هي معقولة) سواء استقل العقل بدركها، أو كان ذلك بإرشاد الشرع العقلَ إليها (و) على هذا فإنه (لا حجر) ولا نكر (على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها) فأمر ذلك واسع (فلا مشاحة) وهي المنازعة التي يتعلق فيها كل من المتنازعين برأيه، وبذلك فمعنى قوله "لا مشاحة" لا منازعة (في) استعمال (الألفاظ) الاصطلاحية غير الشرعية بمعان متعددة ما دامت معانيها مسلمة.

وثمرة ما تقدم كله هي: أنه لا سبيل إلى معرفة الحسن والقبح من الأفعال حقيقة إلا من جهة الشرع (فعلى هذا إذا) فرض أنه (لم يرد الشرع) على العموم بأن لم يبعث نبي على الإطلاق، أو على الخصوص بحيث لم يصل الشرع إلى

---

(١) انظر المعتمد/ أبو الحسين/ ١/ ٣٧٧، وانظر نقد تعريف أبي الحسين هذا في المحصول/ الرازي/ ١/ ٢٢، وشرح معالم أصول الدين/ الخونجي/ ٤٣٤ - ٤٣٥.

قـوم معينين فإنـه (لا يتميز) في حقيقـة الأمـر بالحسـن والقبـح، (فعـل عن فعل إلا بالموافقة) للغـرض (والمخالفة) لـه (ويختلـف ذلـك) التمييز (بـ) حسـب (الاضافـات) فمـا هـو حسـن عند زيـد لأنـه يوافـق غرضه قـد يكون قبيحـا عند عمـرو لأنـه يخالـف غرضه كما تقدم بيان ذلك في شـأن الاصطـلاح الأول (و) بذلـك فإنـه (لا يكـون) الحسـن والقبح (صفة للـذات) أي ذات الفعـل حقيقة، وإنما تكون صفة إضافية اعتبارية له.

(فـإن) لـم يسـلم هـذا (وقيـل): إن المعتزلة قالـوا: (نحن) معاشـر المعتزلة نـرى أن هـذا الـذي ذكرتـم من شـأن هذه الاصطلاحات ليس محـل النزاع ولا محـط الخـلاف إذ (لا ننازعكـم في) وجود (هذه الأمـور) والمعاني (الإضافية) التـي أوردتـم بيانهـا (ولا في) شـأن (هـذه الاصطلاحـات التي تواضعتـم عليها) للتعبير بهـا عـن هـذه المعـاني الإضافيـة (ولكـن) مـا ندعيه أقـوى من ذلـك كله في قـوة الاتصـاف لأنـه اتصـاف وجـودي وأثمـار الأحـكام إذ (ندعـي) ثبـوت (الحسـن) بضـم الحـاء المهملـة (والقبح) بضـم القـاف (وصفـا ذاتيا) لا عرضيا (لـ) لفعـل (الحسـن) بفتـح السـين (و) للفعل (القبيـح) حال كـون ذلك الثبـوت (مـدركا بـ) مـا لا يفيـد إلا القطعـي من الأحكام وهـو (ضرورة العقـل) ويكـون هـذا متحققـا حصوله (في بعض الأشـياء) ومنها ما هو متصف بالحسـن كالعلم والعـدل والصـدق ومنهـا مـا هـو متصـف بالقبـح (كالظلـم والكـذب والكفران والجهـل)، فهـذا كلـه متصـف بالقبـح الـذاتي المـدرك وجوده بضـرورة العقـل (ولذلـك لا نجـوز) علـى الإطـلاق (شيئا من ذلك) المتصـف بالقبـح (علـى الله تعالـى) وذلـك (لقبحه) وهو سبحانه منزه عن كل نقص، ولا يوصـف بالشـيء القبيح إلا الناقـص، ثـم إنه سبحانه عالم بالقبيح مستغن عنه فوجب أن لا يجوز في حقـه فعلـه، وعلـى هـذا بنى المعتزلـة كثيرا ممـا منعـوه أفعـالا لله -تعالـى-

كالتكليف بما لا يطاق، ونسخ الحكم قبل وقت العمل به، وخلق الهدى والضلال والإيمان والكفر في النفوس و غير ذلك مما قد يأتي بعضه.

والمعتزلة كما أنهم لا يجوزون ما ذكر على الله -تعالى- يمنعونه على الخلق حكما، (و) قالوا نحن (نحرمه) ونحكم بمنعه كذلك (على كل) شخص (عاقل) وهذا الحكم متقرر حاصل وجوده (قبل ورود الشرع) وبعثة أي نبي، وإنما حرمنا هذا وحكمنا بحظره (لأنه قبيح لذاته) و نفسه، وما كان بهذا الحال فإنه حرام على الدوام لا يتخلف عنه هذا الحكم على الإطلاق، ولا يتوقف ثبوته فيه على ورود الشرع، كما تقدم ذكره.

وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره وجحده أو المنازعة في ثبوت قطعية العلم به، وكيف ينكر هذا وهو قائم على حقيقة وجودية واقعية ثابتة في هذه الأشياء ونظائرها وهي القبح الذاتي -وهو المفروض فيه الكلام هنا- الذي لا تقضي العقول على ما قام به من الأشياء وصفا لها إلا بالمنع والتحريم، وإنكار هذا جحد لما تقضي به الضرورة العقلية، (وكيف ينكرون ذلك والعقلاء بأجمعهم) مجمعون على اختلاف مللهم ونحلهم و مشاربهم الفكرية واعتقاداتهم وأعرافهم وشرائعهم وفيهم من لا عقيدة دينية له ولا له شريعة سماوية، و (متفقون على) المصير إلى القول بهذا الحكم -تحريم القبيح هذا- و (القضاء به) باطراد في ذلك وشمول لكل الجزئيات -الأشياء- المتصفة بهذا القبح (من غير إضافة) وإسناد (إلى حال) معين يقضي بهذا الحكم عند وجوده فقط، كحال السخط على فاعل هذا الفعل -مثلا- أو المخالفة للغرض والرغبة النفسية (دون حال؟) أخرى كحال الرضى على الفاعل أو الموافقة لهوى في النفس.

ويدل على ثبوت هذا الاتفاق بين العقلاء -أصحاب الكياسة والفطنة- في سائر الأقطار من الزمان السحيق اتفاق أهل الشرائع السماوية ومن لا

شريعة سماوية لديهم ولا دين على هذا الحكم وإقامة سلوكهم على الاتقاء والاجتناب للأفعال القبيحة.

وبذلك فإن ما يقضي به العقل في هذه الأشياء كاف، بل إن البراهمة قالوا: نحن لا نحتاج إلى شريعة وشارع أصلا، فإن ما يأمر به النبي لا يخلو إما أن يكون معقولا أو لا يكون معقولا، فإن كان معقولا فقد استغنى بالعقل عن النبي، وإن لم يكن معقولا لم يكن مقبولا[1].

ومضى قوم آخرون على نفس السنن -تحكيم العقل- فقالوا: إن الوجود قد اشتمل على خير مطلق وشر مطلق، وخير وشر ممتزجين، فالخير المطلق مطلوب لذاته، والشر المطلق مرفوض لذاته، والممتزج فمن وجه ومن وجه.

ولا يشك العاقل في أن العلم بجنسه ونوعه خير محمود ومطلوب، والجهل بجنسه ونوعه شر مذموم غير مطلوب، وكل ما هو مطلوب العقل فهو مستحسن عند العقلاء، وكل ما هو مهروب العقل فهو مستقبح عند الجمهور، والفطرة السليمة داعية إلى تحصيل المستحسن ورفض المستقبح، سواء حمله عليه شارع أم لم يحمله.

ثم الأخلاق الحميدة والخصال الرشيدة من العفة والجود والشجاعة والنجدة مستحسنات فعلية وأضادها مستقبحات علمية[2].

وغير ذلك من القول المسوق في بيان هذا الرأي ونصرته. والمدرك عند أرباب هذا الرأي في ثبوت قطعية هذا الحكم كما ترى هو الضرورة العقلية، والإجماع العقلاني، ومناط ذلك ذاتية الوصف، وهذه مستندات يرى المصنف

---

(١) نهاية الأقدام/ الشهرستاني/ ص٣٧٨.

(٢) ن م/ ص ٣٧٥.

-كغيره من الأشاعرة ومن وافقهم مذهبا في هذا الموضوع- أنها لا ثبوت لذواتها في واقع الأمر ولا قرار على الوجه الذي يدعيه في شأنها وشأن دلالاتها المعتزلة ومن وافقهم رأيا هنا.

وبيان ذلك على مذهب الأشاعرة أن يقال لهؤلاء المعتزلة ومن وافقهم: (أنتم) يا أرباب هذا التحسين والتقبيح العقليين المحكمين لهما في أفعال الخلق بل في أفعال الله -تعالى- استسمنتم ذا ورم ونفختم في غير ضرم، إذ ادّعيتم القطع هنا في أحكامكم والضرورة العقلية في مدركها، وأنتم (منازعون) بالحجة والبرهان (فيما ذكرتموه) في بيانكم لمقالتكم هنا (في) ثبوت (ثلاثة أمور) بنيتم عليها مذهبكم في هذا الموضوع، وهي معتصمكم فيه، فصارت حججا لكم: (أحدها) ما ذكرتموه (في) بمعنى "من"، فتكون بيانية لـ "ما" وهذا أوجه. ويصح بقاؤه على الظرفية، فيقدر ظرفه بنحو ادعائكم، فيكون نظم الكلام حينئذ" أحدها: في ادعائكم (كون القبح وصفا ذاتيا) ملازما لمحله لا ينفك عنه، توجد الذات بوجوده، وتعدم بعدمه.

(والثاني) ما ذكرتموه (في قولكم) وأنتم تستدلون على قطعية حكمكم ذاك من (أن ذلك) الحكم (مما) يدركه و (يعلمه العقلاء بالضرورة) العقلية.

(والثالث) من هذه الأمور ما قر (في ظنكم) وثبت في أذهانكم من (أن العقلاء لو) ذهبوا إلى القول بهذا الحكم و (اتفقوا عليه لكان ذلك) الاتفاق منهم (حجة) على ثبوت هذا الحكم (مقطوعا بها و) لكان -أيضا- (دليلا على كونه) حكما (ضروريا) لا سبيل إلى إنكاره.

وهذا كله منازع فيه لفساده بقيام الأدلة على خلافه، فهذه الأمور المستند إليها رأيكم هذا كلها مقدوح فيها بما يبطلها.

(أما) الأمر (الأول وهو دعوى كونه) أي القبح (وصفا ذاتيا فهو) مردود من أوجه منها:

أولا: أن هذه الدعوى (تحكم) أي حكم بلا دليل، بل هذا التحكم أسوأ تحكم، لأنه تحكم (بما لا يعقل) فإن الاستدلال المسوق في شأن بناء هذه الدعوى وصورتها يحمل التناقض الذاتي، والأمثلة التي تساق في متن هذا الاستدلال تبين لك ذلك بجلاء (فإن القتل) -مثلا- (عندهم أي المعتزلة (قبيح لذاته) ثم قالوا لكن (بشرط أن لا تسبقه جناية) فإن سبقته جناية ترفع هذا القبح، فإنه يرتفع ويحل الحسن محله فيقضي بتحسين القتل للجاني بذلك زجرا له ولغيره في مستقبل الزمان (و) بشرط أن (لا يعقبه) نفع العمل؛ كما في الفصد والحجامة، أو جزاءٌ و (عوض) أما إن كان ذلك يعقبه فإن قبحه يزول (حتى جاز) وحسن (إيلام البهائم) بحمل الثقل عليها وركوبها، والحرث بها، والسقي وغير ذلك من أسباب إيلامها (و) كذلك (ذبحها) فكل ذلك جائز بالشرع المنزل (ولم يقبح من الله تعالى) إباحة (ذلك) والحكم به، وذلك (لأنه) تعالى (يثيبها) يعطيها الثواب على ذلك ويجزيها (عليه في) الدار (الآخرة) (و) هذا القول باطل في أساسه متناقض في ذاته، وذلك لأن (القتل في ذاته له حقيقة) ماهية (واحدة) وهي إزهاق النفس، والماهية الواحدة (لا تختلف) من حيث هي، فالقتل لا يختلف من حيث هو (بـ) أي حال من الأحوال، ومنها (أن يتقدمه) فعل (جناية) ما (أو تعقبه لذة) أو منفعة (إلا من حيث الإضافة إلى) مراعاة (الفوائد و) ما تقضي به (الأغراض) والمصالح الذاتية والرغبات النفسية، واعتبار ذلك معيارا في هذه الأحكام.

وما كان وصفا ذاتيا لا يرتفع ثم يثبت ثم يرتفع ثم يثبت في الذات بحسب الإضافات إلى الأمور الخارجية، وبهذا يتحقق أن كلام هؤلاء المعتزلة هنا متناقض، إذ كيف يكون الوصف ذاتيا ثم يصير غير ذاتي بعارض؟

(و) هذا الذي قيل في شأن القتل يقال (كذلك) في شأن (الكذب) الذي ما برح المعتزلة يسوقونه مثالا لما قبحه ذاتي، فاتفق العقلاء على تحريمه، لكن (كيف يكون قبحه ذاتيا) ونحن نرى كذبة تنجي أمما، والكف عنها ذريعة إلى هلاكهم، فما وجه قبحها؟

(و) كذلك (لو كان فيه) أي الكذب (عصمة) وحفظ (دم نبي) أو مظلوم، وذلك (بـ) سبب ما يترتب عليه من (إخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان) فعلا (حسنا) يستحق فاعله الثناء والثواب (بل) لكان (واجبا) عقلا وشرعا (يعصى بتركه) لأن الترك فعل يعرف حكمه بما قد يترتب من أثر له، وكيف يكون قبح الكذب ذاتيا، والكذب تعرض فيه مثل هذه الأحوال.

ثم إنه لو كان القبح ذاتيا في الكذب لزم اجتماع المتنافيين في قول القائل "لأكذبن غدا" لأنه إما صادق في قوله هذا فيلزم حسنه لصدقه، ولكنه يستلزم الكذب في الغد فيكون قبيحا، وإما كاذب فيلزم لكذبه قبحه وهو يلزم حسنه من جهة دلالته على ترك الكذب في الغد، وهذا يدل أن القبح والحسن قد يجتمعان فيتنافيان، مما يدل على أن أيًّا منهما ليس ذاتيا.

وللأشاعرة وجوه وأدلة أخرى ساقوها على نصرة رأيهم في هذا الفرع -الكذب- وما في حكمه، يرجع إليها في مظانها[1].

ثانيا: أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين وما في حكمهما لزم قيام العرض بالعرض، وهو باطل باعتراف الخصم، وجه اللزوم أن حسن الفعل -مثلا- زائد عليه، لأنه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه أو قبحه، والفعل عرض، والقبح عرض، فلو قام القبح بالفعل لزم قيام العرض بالعرض، وقد تقدم أنه باطل.

---

(١) انظر -مثلا- الأحكام/ الآمدي/ ١/ ١١٥ وما بعدها

ثالثا: أن أفعال العبد غير مختارة له وما يكون كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته إجماعا. وبيان كونه غير مختار أن فعله إن كان لازما له لا يسعه تركه، فهو مضطر إليه، لا مختار له، وإن جاز تركه فإن افتقر في فعله إلى مرجح عاد التقسيم، وهو تسلسل ممتنع، وإلا فهو اتفاقي لا اختياري.

وغير ذلك مما سيق في إثبات عدم ذاتية القبح والحسن في الأفعال.[1]

هذا ما يتعلق بهذا الأمر الأول وهو دعوى كون القبح والحسن ذاتيين في الأفعال وبيان صورة ذلك كما أورده الفريقان.

(و أما) الأمر (الثاني وهو كونه) أي كون ما ذكر من الحكم بالقبح والحسن في الأفعال (مدركا) ومعلوما (بالضرورة) العقلية فإنه يقال في بيان بطلانه: الضروري من العلم -كالواحد نصف الاثنين- لا يتأتى التردد فيه من الجم الغفير بين الإثبات والنفي لأنه لا يتصور معه شيء غيره، يقضي بهذا النوع من التردد فلا يسوغ فيه هذا الاختلاف، (و) حكمكم هذا -وهو أن القبح والحسن مدركان بالضرورة- حكم غير مسلم، بل هو مختلف فيه، قد خالفكم فيه جمع كثير، (كيف يتصور) كونه ضروريا، وكونه يعتقد (ذلك) فيه (ونحن ننازعكم فيه؟ و) من المعلوم المجمع عليه أن العلم (الضروري) تخضع له النفوس والعقول، وبذلك (لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء) وأرباب النظر، وقد تقدم ذكر ذلك. فتبين أن ادعاءكم الضرورة العقلية في هذا الحكم ساقط.

(و) أما (قولكم) لنا (إنكم) معشر الأشاعرة (مضطرون إلى) إدراك هذه (المعرفة) فهي ضرورية عندكم وأنتم بشهادة واقع حالكم ومقالكم معترفون بهذا الذي نحكم به على هذه الأشياء ما حسن منها وما قبح (وموافقون عليه)

---

(١) انظر: الأحكام/ الآمدي/ ١/ ١١٥ وما بعدها، وانظر ما أجيب به عن هذه الأدلة وغيرها فيه.

فأنتم تحسنون ما نحسن وتقبحون ما نقبح (ولكنكم) لا تسندون هذا الحكم إلى العقل، لأنكم (تظنون أن مستند معرفتكم) هذه هو دليل (السمع) وليس العقل، فنحن وأنتم إذن متفقون على هذا الحكم، فارتفع بهذا الاتفاق ما قدح به فيما سبق في كون هذا الحكم ضروريا، وهو أن الضروري لا ينازع فيه الجم الغفير، فهذا النزاع مرفوع الآن بهذا الاتفاق وبهذا تسلم ضرورية هذا الحكم من القادح، أما الاختلاف في المآخذ فأمر لا يضر إذا وقع الاتفاق على الحكم. ومثل هذا يرد في النظر، فإنه قد يجمع الناس على حكم ثم يختلفون في مدركه ولا يقدح ذلك في علمية ذلك الحكم، وهذا الذي وقع بين الأشاعرة والمعتزلة هنا (كما) وقع لأهل النظر حيث اتفقوا على أن الخبر المتواتر يحصل العلم، ثم تنازعوا هل هو ضروري أو نظري فذهب الجمهور إلى أنه ضروري، و (ظن الكعبي) المعتزلي -عبد الله بن أحمد أبو القاسم البلخي- (أن مستند علمه بخبر التواتر) هو (النظر) وليس الضرورة، فقال إنه نظري.

(و) إذا كان هذا يجري في الشأن المعرفي وأن هذا الانحراف فيه عن المآخذ أمر قد يرد فإنه (لا يبعد التباس) واشتباه (مدرك العلم) ومأخذه في مسألة الحسن والقبح هذه فيقع إسناده إلى غير مدركه ومأخذه (وإنما) الذي (يبعد) هو (الخلاف) والمنازعة (في نفس المعرفة) المأخوذة من ذلك المأخذ وحقيقتها (و) قد تقرر بالاتفاق السابق بين الأشاعرة والمعتزلة أنه (لا خلاف فيها) بين الطائفتين. هذا ما أفاده المعتزلة في هذا الوجه.

فإن تمسك به متمسك وتشبث به متشبث مغترا به (قلنا) له لا تغتر بـ(هذا) فإنه (كلام) باطل وقول (فاسد) فالاختلاف بيننا وبينهم ليس في المدرك والمأخذ كما ذكروا، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في هذه المعرفة -التي ادعوا فيها من جملة ما ادعوه فيها- أن إيلام البهائم قبيح إلا بشرط إثابتها ومنحها العوض، وقد خالفناهم في ذلك (لأنا نقول يحسن من الله -تعالى-)

تعذيب الإنسان كما يحسن منه تعالى (إيلام البهائم) مطلقا بلا قيد ولا شرط (ولا نعتقد) أن (لها جريمة) وجناية (ولا ثوابا) جزاء على ما يلحقها من الألم (فدل) هذا دلالة كافية على (أنا ننازعكم في نفس العلم) وليس في مأخذه ومدركه كما ادعيتم.

وهذا الذي قررنا به الكلام هنا وهو زيادة تعذيب الإنسان هو الذي في كتب أخرى، ومنها كتاب غاية المرام للآمدي، وأما قول المصنف هنا إنا "لا نعتقد لها جريمة" فيوهم أن المعتزلة يرون سقوط قبح إيلام البهائم بالجرم، وهذا إنما يقولون به في قتل الإنسان،

فهل هذا قد ساقه المصنف هنا لأنه ذكر تعذيب الإنسان بعد ذكره إيلام البهائم، فجعل هذا وصفا للإنسان، فيكون أصل الكلام "ولا نعتقد أن له جريمة"، ثم وقع التصحيف فيه فصار "لها"؟ أم أنه أورده فقط للتنبيه على أن الحسن في هذا المحل عند الأشاعرة متقرر على كل حال كيفما كان؟

نعم، قد يكون الأمر كذلك، وفيه إغلاق باب جميع المسوغات النفسية التي قد تكون علة لهذا الفعل، وكل محتمل.

وهذا الوجه الذي ذكر هنا عن المعتزلة وجوابه نقله الجويني عن القاضي أبي بكر الباقلاني[1]، والمصنف نقله عن الجويني على ما يبدو، هذا منتهى القول مختصرا في هذا الأمر الثاني.

(وأما) الأمر (الثالث) وهو دعوى أن اتفاق العقلاء حجة قطعية ودليل يفيد الحكم الضروري (فهو) ليس كذلك فـ (إنا لو سلمنا) على سبيل التنزل (اتفاق العقلاء على هذا) الذي ادعيتموه في شأن الحسن والقبح فإنه (أيضا)

---

(١) انظر: البرهان/ ١/ ١٠.

غير مفيد لكم في هذا الادعاء لأنه (لم تكن فيه حجة) تفيد القطع والجزم في تلك الأحكام كما فرضتم (إذ لم يسلم كونهم) أي المتفقين هؤلاء قد حصل لهم هذا الاتفاق (مضطرين إليه) بالضرورة العقلية، فإن اتفاق أغلب الناس لا ينحصر تحقق وجوده في الضرورة من العلوم (بل يجوز) عقلا وعادة (أن) يحصل و (يقع الاتفاق منهم على ما ليس بـ) علم (ضروري) لأنه يقع الاتفاق منهم على ما هو علم نظري محتاج في تحصيله إلى التأمل وإعمال الذهن بجهد في تحصيله، قال الآمدي: "لو كان مجرد الاتفاق كافيا لاكتفى به من جحد الصانع وقضى بالتجسيد والتشبيه، وذلك مما يبطل القضايا العقلية والأمور النظرية وهو ممتنع، وليس اتفاق بعض العقلاء على القول بالحسن والقبح العقليين مما يوجب كونه ضروريا وإلا للزم أن ما اتفق عليه الخصوم -أيضا- ضروري لكونهم من جملة العقلاء، بل أكثرهم، وذلك يفضي إلى كون الشيء الواحد معلوما نفيه وإثباته في حالة واحدة بالضرورة، وهو ممتنع.

كيف، وكم من شيء اتفق عليه أكثر العقلاء وليس بضروري"[(١)] (فقد اتفق الناس على إثبات) يعني على ثبوت ووجود (الصانع) الخالق -سبحانه- والتعبير هنا بالثبوت والخالق أولى، لأن الإثبات فرع الثبوت، ثم إن هذا الإثبات إنما يكون بالحجج والبراهين العقلية هنا، وهو مما لا يدركه إلا آحاد الناس، وأغلب الناس لا قدرة لهم على ذلك، فكيف يثبتون فعلا لا قدرة لهم عليه؟ إلا أن يكون المقصود بالإثبات هذا ما يكون عن النفس من الإقرار بالثبوت بموجب البراهين والحجج القاضية بذلك، أو بموجب الفطرة، فهذا له وجه -كما ترى- لأنه حاصل من هؤلاء الناس. أما لفظ الخالق فهو الموافق لمعتقد المسلمين مدلوله، وهو الوارد في القرآن الكريم والسنة

(١) بلوغ المرام/ الآمدي/ ٢٠٨ - بتصرف.

النبوية، والصانع مصطلح فلسفي فالعدول عنه إلى الخالق أفضل، وهذا بيّن فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه، وإنما سيق هذا التنبيه -هنا- للدلالة على ما هو أولى التعبير به من هذه الألفاظ في هذا المقام.

(و) كما اتفق الناس على وجود الصانع اتفقوا -كذلك- على (جواز بعثة وإرسال (الرسل) من الخالق سبحانه إلى الناس، وهذا كله متقرر وجوده في الواقع (ولم يخالف) في ذلك وما ماثله كحدوث العالم (إلا الشواذ) القلة القليلة من الناس -جمع شاذ: وهو المنفرد بحاله أو قوله عن الناس- وهذا العلم وإن اتفق عليه فإنه ليس ضروريا (ف) حتى (لو اتفق) ووقع (أن ساعدهم) هؤلاء (الشواذ) فإنه (لم يكن) ولم يصر (ذلك) العلم (ضروريا) بذلك، لأنه قائم على النظر والتأمل بترتيب المقدمات وتحصيل نتائجها.

والأبياري لما أورد كلام المصنف هذا نقده، فقال: " فهذه منه غفلة عظيمة، وقد رد على نفسه بقوله: لم يخالف فيه إلا الشواذ، فقد صرح بامتناع الاتفاق من الجميع وقوعا، والقاضي لم يحل اتفاق الكثير، وإنما منع اتفاق الكافة. والأمر على ما قاله رَحِمَهُ اللَّهُ"

نعم، ظاهر كلام المصنف أن اتفاق العقلاء جميعا ليس دليلا قطعيا، وما اتفقوا عليه ليس علما ضروريا فأجاز اتفاق الكافة على علم نظري، وهذا الجواز هو المنتقد عليه إذ القاضي -مثلا- يحيل هذا الاتفاق، ويجيز اتفاق الأكثر فقط، ثم إن هذا المثال الذي أورده على ذلك هنا، وهو معتقد الناس في الخالق، وبعثة الأنبياء لا يصلح مثالا لرأيه هذا ـ وهو اتفاق الكافة ـ وإنما يصلح مثالا لمن يجيز اتفاق الأكثر، لأن ذلك هو متضمنه بدليل قوله: لم يخالف إلا الشواذ، فدل تمثيله هذا على أن ما أجازه نظرا ممتنع وقوعا، وتصريحه بهذا الاستثناء دليل على ذلك، فلاحظ الأبياري هذا فانتقده بما تقدم ذكره.

ولعل هذا المحذور الوارد على المصنف في رأيه هو سبب تصريح من يأخذون منه كلامه في هذا الكتاب -كالآمدي- بعبارة "أكثر العقلاء" في هذه المسألة.

لكن ألا يوجد لكلام المصنف هنا وجه يدفع به عنه هذا الإيراد؟ فمن المحتمل أن لا يعد خلاف الشواذ رافعا للإجماع عند المصنف في الشؤون المعرفية، فيثبته وإن خالفوا. وهذا سيتبين وجهه في باب الإجماع والتواتر.

ومن المحتمل -أيضا- أن يرى أن طبيعة الموضوع المحكوم فيه هو ما يؤخذ منها حقيقة العلم المتعلق بها، وخلاف الناس واتفاقهم في ذلك سيان بدليل قوله " فلو اتفق أن ساعدهم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا "، وأحال تحقيق ذلك على ما يجده الناظر في نفسه من ذلك.

إذا كان اتفاق الناس فيما ذكر لا يفيد علما ضروريا (فكذلك اتفاق الناس) ممن تقدم ذكرهم من المعتزلة والبراهمة والثنوية والتناسخية والفلاسفة والصابئة والماتريدية وبعض الفقهاء في الجملة وغيرهم، وإجماعهم (على هذا الاعتقاد) في الحسن والقبح (يمكن أن) تتعدد مداركه ومآخذه، إذ قد (يكون بعضه) أي بعض هذا الاتفاق حاصلا (عن دليل السمع الدال على قبح هذه الأشياء) المذكورة فيكون مدركه الأدلة النصية، ويشهد لذلك أن من يقبح الأفعال ويحسنها من جهة ورود الشرع بذلك فيها، إنما يستدل بالخطاب الشرعي على ذلك، كما هو معلوم فيقول -مثلا-: ما نهى الشرع عنه فهو قبيح، وما أمر به أو خيّر فيه فهو حسن.

(و) قد يكون (بعضه) بعض هذا الاتفاق حاصلا (عن تقليد) واتباع (مفهوم) حكمه وشرعيته (من) أقوال أو تصرفات (الآخذين عن السمع) فيكون هذا الاتفاق واقعا لا عن دليل، وإنما عن هذا التقليد المدرك لهذا المقلد -بكسر اللام- فهذا هو سببه، تأمل.

(و) قد يكون (بعضه) حاصلا (عن الشبهة) أو الشبه (التي وقعت لأهل الضلال) ممن جعلوا عقولهم زماما على الله -تعالى- فأوجبوا على الله واجبات ومنعوا في حقه أمورا أو ممن أنكروا النبوة والرسالة، وقالوا بالاستغناء عن النبوة والرسالة بما يسمونه بالعقل على الجملة والتفصيل وعلى كل الأحوال، وقد تقدم ذكر شيء من أقوالهم.

وإذا تقرر احتمال تعدد مدارك ومآخذ هذا الاتفاق في شأن القبح والحسن (ف) إن (التئام) وتكون وجود ذات (الاتفاق) هذا (من هذه الأسباب) المدارك والمآخذ -المحققة له- (لا يدل على كونه ضروريا) لأن الضروري يجب أن تتحد جهته وتكون مما يفيد القطع، كاستحالة اجتماع النقيضين، وكون الجزء من الشيء أصغر من كله، ووجود الثالث المرفوع، وتثني الهوية وتكثرها، وما جرى مجرى ذلك، وإذا لم يكن هذا الاتفاق ضروريا (فلا يدل على كونه حجة) هنا، لأن هذه المسائل علمية فلابد أن يكون دليلها قطعيا، والاتفاق بين الناس ليس حجة قطعية.

ورب قائل يقول هنا: إذا كان الحال الدلالي للاتفاق هو هذا الذي قرره المصنف فيه فما هو مستند قطعية الإجماع عند المسلمين؟

ذات الإجماع لا يفيد القطع في الأحكام بذاته، وبذلك فإنه ليس بحجة في نفسه (لولا) ما ورد من (منع السمع) يعني الأدلة السمعية -نصوص الكتاب والسنة- وحظره الناس (عن تجويز) وقوع (الخطأ) والحكم بإمكانه (على كافة) وعامة (هذه الأمة) الإسلامية (خاصة) وما ورد في تقرير هذا الحكم في حق هذه الأمة من الأدلة السمعية سيورد سرده في باب الإجماع بتوفيق الله -تعالى-.

وإنما قلنا بأن هذا لم يثبت لهذه الأمة إلا بما ورد من جهة النقل عن صاحب الشرع (إذ) بمقتضى جريان العادة وقضايا العقل (لا يبعد اجتماع الكافة على

الخطإ) كما تقدم ذكر ذلك، وهذا الإجماع قد يكون (عن تقليد) واتباع، كما هو الحال في العقائد التي يرثها الأبناء عن الآباء، والمقلدون -بالكسر- عن المقلدين - بالفتح ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ۝٦٧﴾.

(و) قد يكون هذا الإجماع (عن شبهة) كما هو حال إجماع الكفار على إنكار البعث، فإن ذلك لم يكن إلا عن شبهة استحالة العظام وهي رميم، وما أشبه ذلك.

وبهذا كله تعلم أن اتفاق الناس ليس حجة (و) هب أننا على سبيل التنزل اعتبرنا حجية هذا الاتفاق (كيف) يدعيه هؤلاء المعتزلة ومن وافقهم في الحسن والقبح العقليين (وفي) الطائفة (الملحدة) الجاحدة للخالق والنبوة والرسالة والعقائد التي ترد فيها (من لا يعتقد قبح هذه الأشياء) المذكورة: الكذب والظلم، وقتل البريء وما في حكمها (ولا حسن نقائضها) وهي الصدق والعدل، وحفظ دم البريء، وأصحاب هذا الحال هم السواد الأعظم في الملحدين اليوم، فالقتل والظلم والكذب عندهم معيار الذكاء والتفوق في الحقيقة البشرية، فهم يقدسون القوة التي تكون عنها الفتك بالمستضعفين والمنفعة التي تكون عنها إيلام المستغلين، وهذا شيء طاف اليوم طاغ حكمه في الناس.

وإذا تقرر هذا بالحس والتجربة (فكيف يدعي اتفاق العقلاء) من الناس على حكم الحسن والقبح هذا؟

هذا بعض ما احتج به المعتزلة ومن وافقهم على رأيهم في هذا الموضوع، وقد أبطلناه كما ترى، وقد (احتجوا) أيضا (بأنا نعلم قطعا) عن طريق الحس والتجربة (أن من استوى عنده الصدق والكذب) بحيث لا مرجح عنده لأي منهما من غرض أو معرفة (آثر) واختار (الصدق) على الكذب قطعا (ومال إليه إن كان عاقلا) يميز بين الأشياء في ذاتها (وليس ذلك) الإيثار والميل منه

للصدق (إلا لحسنه) الذاتي المدرك بضرورة العقل. (و) مثل هذا يجري -أيضا- فيما لو فرضنا (أن الملك العظيم المستولي على الأقاليم) والبلدان المستغني بحاله هذا عن أن يكون له غرض في رحمته بالناس (إذا رأى) إنسانا -مثلا- (ضعيفا) بمرض أو جوع أو مثل ذلك (مشرفا على الهلاك) أي الموت فإنه (يميل إلى إنقاذه) وإنجاده (وإن كان) كافرا (لا يعتقد) وجود (أصل الدين) أي ما يقام عليه الدين من وجود الخالق وبعثة الأنبياء ونزول الشرائع (لينتظر ثوابا) على عمله من ربه (و) كذلك (لا ينتظر منه أيضا) أي من عمله هذا (مجازاة وشكرا) عليه من أحد (و) المقرر المفروض في حقه أنه (لا يوافق ذلك) العمل (أيضا غرضه) من مصلحة تجلب له أو مضرة تدرء عنه (بل ربما يتعب) بعمله هذا وينصب (به) وذلك التعب والنصب مفسدة لما فيه من المشقة والكلفة.

(بل) يوجد ما هو أقوى دلالة على أن الحسن والقبح ذاتيان وهو مدح الناس وشكرهم لمن يتحمل الأذى في فعل الحسن، وفي اجتناب القبيح، لأن ذلك التحمل حسن ولذلك(يحكم العقلاء) أولو الألباب (بحسن الصبر) للشخص (على السيف) أي القتل به (إذا أكره على) النطق و البوح بـ (كلمة الكفر) كسب الذات الإلهية أو الأنبياء (أو) أكره (على إفشاء السر) والبوح به (و) بمعنى "أو" يعني أو أكره على (نقض العهد وهو على خلاف غرض المكره) وعدم الوفاء به، ومن معاني العهد الأمان، وما اتفق عليه من رعاية للصداقة والأخوة، وتحمل الكل -بفتح الكاف-، والإعانة عند الحاجة، وغير ذلك مما يتفق من خير نافع، وعمل شريف شرعي.

هذا ما ورد في هذا الدليل الاعتزالي، وقد ختموا حجاجهم في هذا المقام بقولهم: (و) في الأخير نمضي (على الجملة) في الاستدلال فنقول: إن

(استحسان) السين والتاء للتصيير، (مكارم الأخلاق) كالصدق والإحسان والعدل (و إفاضة النعم) يعني منحها بكثرة (مما لا ينكره عاقل) ومن أنكره فإن ذلك لا يكون منه (إلا عن عناد) ومكابرة للحقائق.

انتهى مستدل المعتزلة المسوق هنا، فلنصر إلى تلقي جواب الاشاعرة عنه.

(و) هذا (الجواب) هو قولهم (إنا) نحن معشر الأشاعرة ومن وافقنا في رأينا بهذا الموضوع (لا ننكر) ولا نجحد (اشتهار هذه القضايا) وما ماثلها (بين الخلق) على اختلاف أزمنتهم وبلدانهم وعقائدهم (و) كذلك لا ننكر (كونها محمودة) ممدوحة يثني عليها الناس في مشارق الأرض ومغاربها على الجملة، وهي -أيضا- قضايا (مشهورة) تسلمها العامة، (ولكن مستندها) ليس ضرورة العقل كما ادعي، بل هو (إما التدين بالشرائع) السماوية وأغلب ما يستحسن من الأخلاق والفضائل إنما هي من الدين (وإما الأغراض) الإنسانية المتعلقة بها، وهذا كله في حق الإنسان لا ينكره أحد، فكون هذه الأشياء -مكارم الأخلاق وإفاضة النعم مثلا- محمودة بطبع الإنسان لما تقدم ذكره أمر غير مجحود.

(و) لهذا نكرر في هذا الشأن بخصوصه أنا (نحن) لا ننكر هذا في حق الإنسان و (إنما ننكر هذا في حق الله تعالى) وذلك (لانتفاء الأغراض عنه) سبحانه كما هو معلوم، وهذا فيه رد على ما فرعه المعتزلة على مسألة الحسن والقبح العقليين من أنه -تعالى- لا يخلوا فعله عن غرض وصلاح للخلق، فرعاية الصلاح في فعله واجبة نفيا للعبث في حكمه، وإبطالا للسفه عنه في إبداعه وصنعته. ولهم في هذا تفاصيل مذهبية وكلام طويل.

والآن بعدما بيّن زيف ما ذكر المعتزلة ومن وافقهم أنه مستند الحسن والقبح ومدركهما، والجواب عما ساقوه من حجج على ذلك، ينتقل إلى

بيان المستمد والمستند الحقيق لهما بالتفصيل، وإن كان قد ذكر عرضا في تضاعيف الكلام السابق، وفي ذلك نقول: (فأما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور) من قول (بينهم) وهم يحكمون على الأفعال ويقوّمونها (فيستمر) دورانه وتداوله في المناقشات والمحاورات والخطابات المختلفة فإنه يكون (من) جهة تعلقه بـ(الأغراض) يعني يستمد هذا الاستمرار والمطابقة لما يقصد به من معنى ومفهوم من جهة الصورة التي تمنح له بموافقته للأغراض والرغبات النفسية، فالوجدان يدرك أن ما وافق الرغبة النفسية يكون حسنا وما خالفها يكون قبيحا، إذن فالربط بين هذه الألفاظ وهذه المعاني النفسية واستمرار تداول ذلك ودورانه بين الناس إنما يحصل بذلك، (و لكن) يجب أن يعلم أنه (قد تدق) وتلطف (الأغراض) التي يستمد منها هذا الدوران وهذا الإطلاق في جزئيات وصور (وتخفى) عن كثير من الناس وقد يكون منهم بعض من أهل النظر، (فلا يتنبه لها) ويتفطن (إلا المحققون) الذين يبحثون عن حقائق الأشياء، ويملكون آلات إدراكها، ولا يقولون بالقول إلا عن دليل وبرهان، فهؤلاء من يدركون هذه الأغراض الخفية الدقيقة ويبينونها.

وأما غيرهم فإنه يغلط في هذا الشأن، ويذهب به وهمه إلى خلاف الحقيقة فيه (و) لذلك فإننا (نحن) من أجل بيان كيفية وقوع هذا الغلط هنا، ومن أجل اتقاء ذلك الغلط معرفيا (ننبه) طلبة العلم الشرعي ونطلعهم (على مثارات) -بفتح الميم- مناشئ ومدارك -مفرده مثار أو مثارة وهو -على ما يبدو- ظرف ميمي، من ثار يثور وبذلك فمعنى مثار أو مثارة محل أو بقعة الثوران وهو: الظهور بارتفاع والانبجاس، فيكون معنى الكلام حينئذ ننبه على المواضيع التي ينبجس ويرتفع منها (الغلط) في هذا الموضع. والغلط مجانبة الصواب عن عجز وجهل (فيه) أي في هذا الإطلاق من حيث خلوه عن

المطابقة لما يطلق عليه في واقع الأمر وهذه المثارات (وهي ثلاث مثارات) أنثها باعتبار اللفظ أو أنها جمع مثارة وهو الظاهر من كلام المصنف وإنما كانت هذه مثارات للغلط لأنه (يغلط) أي يجانب الصواب (فيها الوهم) لأنه لا يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالحس فيها على ما هي عليها في واقع الأمر فيخترع معاني باطلة وهي خداعة لصاحب هذا الوهم إن صدقها، فهذا وجه غلطه - والوهم: "القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة بشرط أن تكون لتلك المدركات الجزئية لا تجيء على مدركها من طرف الحواس، وذلك كإدراك صداقة زيد وعداوة عمرو وإدراك الشاة إيذاء الذئب -مثلا- ولهذا يقال: إن البهائم لها وهم تدرك به كما أن لها حسا"(١)

وبعد بيان عدد هذه المثارات ينتقل إلى بيانها فيقال:

المثارة (الأولى) هي (أن الإنسان) باعتبار ما يشعر به في قرارة نفسه وما يخالج وجدانه ويدركه، وهو قد يعميه في الغالب عن رؤية غيره (يطلق اسم القبح) يعني ذا القبح فيكون هذا الإطلاق من باب المبالغة، لكن لو قال القبيح لوافق العرف الاستعمالي، لأن ما جرى عليه الناس هو وصف من وما يستقبحونه بالقبيح، إلا أنه يمكن أن يجرد المطلق لهذه اللفظة الصورة الذهنية من لحاظ الموصوف، فينظر إلى ما انطوى عليه، فيعبر بما ذكر، يعبر بذلك لأنه الأكثر تأثيرا في نفس السامع، أو لغير ذلك مما ليس هذا محل بسطه، خلاصة القول: إن الإنسان يطلق هذا الاسم -الوصف- (على ما) أي الذي (يخالف) ويضاد (غرضه) وما يحبه (وإن كان) هذا الذي أطلق عليه هذا الاسم - الوصف- (يوافق) ويلائم (غرض) ومحبوب (غيره) من

---

(١) انظر: شرح المقاصد/ التفتازاني/ ٢/ ٤٤١ - ٤٤٢، حاشية الدسوقي على مختصر السعد، شرح تلخيص المفتاح/ ٣/ ٨٣.

الناس وإنما صدر منه هذا الإطلاق (من حيث أنه لا يلتفت) ولا ينتبه (إلى) حالة (الغير) أي غيره -فـ أل نائبة عن الضمير - وهذا الحال هو الأصل في الإنسان فإن قصره اعتباره واهتمامه على نفسه، ونبذه لأحوال غيره أمر مركوز في قرارة نفسه، ثم يجعل طبعه أي حالته النفسية والمعرفية المخصوصة به معيارا في تعيين ما هو القبح وما هو الحسن في الأشياء كلها، ولا يكاد يلتفت إلى ما يقضي به طبع غيره في ذلك (فـ) يبني الأحكام على وفق ذلك على فرح ورضى بذلك لـ (أن كل) إنسان ذي (طبع) معين (مشغوف بـ) ذات ذلك الطبع و (نفسه) فهو محكم له في كل الأحوال لسيطرة عشقه عليه، و جريان سلطانه عليه، ومعظم له تعظيما معميا ومصما له (و) بذلك فهو (مستحقر) -السين والتاء للتصيير- (لغيره) أي يعده حقيرا لا يستحق أن يلتفت إليه، ولهذا (فـ) هو (يقضي) ويحكم (بالقبح) على الأشياء (مطلقا) تحكيما لطبعه وحده في ذلك، وهذا الحال تلفيه قائما بخلق كثير، حتى إنهم ليقبحون الانصاف، والقسط، والقصاص، وما في حكم ذلك، ويحكمون بالقبح على الناس الذين يلزمونهم بهذه الواجبات. فكل من وما خالف رغبتهم النفسية رموه بالقبح.

(وربما يضيف) هذا الصنف من الناس (القبح إلى ذات الشيء) الذي هذا حاله -قبيح عنده حسن عند غيره- إنسانا كان ذلك الشيء أو فعلا أو غيرهما (ويقول) هذا الشيء (هو بنفسه) وذاته (قبيح) فيجعل القبح وصفا ذاتيا لذلك الشيء كأنه وصف ملازم له، (فيكون) صاحب هذا الإطلاق المضيف القبح إلى ذات الشيء المذكور (قد قضى) وحكم في إطلاقه هذا (بثلاثة أمور) أي أحكام (هو مصيب في) أمر -حكم- (واحد منها وهو) بناؤه هذا الإطلاق على (أصل) هذا (الاستقباح) و هو مخالفة الغرض، فإن ذلك متحقق الوجود، ولولا وجوده ما كان منه هذا الإطلاق. (و) لكنه (مخطئ) للصواب (في أمرين) حكمين (أحدهما إضافة) وإسناد (القبح إلى) عين ذلك الشيء و (ذاته) وقد

اعتراه الغلط في هذا الأمر -الحكم- (إذ غفل) وذهل (عن كونه) أي كون هذا الشيء الذي بالقبح وسمه (قبيحا لمخالفتـ)ـه ومضادته (غرضه) وما يرغب فيه. (و) الأمر -الحكم- (الثاني) الذي غلط فيه هو (حكمه) على ذلك (بالقبح مطلقا) من غير تفصيل، بأن يقول -مثلا-: هذا قبيح لمخالفته غرضي، وحسن لموافقته غرض غيري، (و) هذا الغلط الذي يدل عليه هذا الإطلاق (منشؤه) ومثاره هو (عدم التفاتـ)ـه وانتباهه (إلى) حال (غيره) المخالف لحاله في هذا الشأن (بل عدم التفاتـ)ـه وانتباهه (إلى بعض أحوال نفسه) التي قد تقضي بحسن هذا الذي استقبحه حين أطلق هذا الإطلاق، والإنسان تعتريه أحوال مختلفة فيما تقضي به من حسن وقبح على الأشياء فصاحبها لذلك متردد في أحكامه المتعلقة بها (فإنه قد يستحسن في بعض الأحوال) القائمة به (عين ما يستقبحه) في أحوال أخرى وذلك يحصل (إذا اختلف الغرض) بين هذه الأحوال وتلك. وهذا الحال يعرض لأغلب الناس بل كلهم، كما يدل على ذلك الواقع المشاهد، ومن أحالك على الواقع فقد أنصفك.

مَثار (الغلطة الثانية) وسببها وهو (أن ما هو مخالف للغرض) الغرزي الذي لا تنفك النفس طالبة له (في جميع الأحوال) التي تعرض للمرء في خط حياته (إلا في حالة واحدة نادرة) العروض والوقوع، تقع الغفلة عنها والذهول و (قد لا يلتفت الوهم) المدرك للمعاني غير الحسية ولا ينتبه بحكم الإلف والعادة (إلى تلك الحالة النادرة بل) قد (لا يخطر) هذا الأمر المستثنى الموافق للغرض (بالبال) يعني ببال الشخص وبذلك (فـ) إنه (يراه) هذا الشخص الذي استصحب في نفسه الحالة الغالبة فيه (مخالفا في كل الأحوال) بلا محاشاة، (فيقضي) ويحكم عليه (بالقبح مطلقا) وذلك (لاستيلاء أحوال قبحه) ذلك المخالف التي هي الغالبة عليه، واستحواذها (على قلبه) وقد جمع الأحوال هنا باعتبار تعدد الصور التي تكون عارضة في ذلك المخالف كالكذب فإنه

قبيح في حالة القصد به إلى إرضاء الناس، وحال إرادة كسب المال به، وحال الهزل، وهكذا، فأحوال قبحه هي الغالبة عليه، ومن استصحب ذلك فإنه لا يلتفت إلى ما قد يخالفه مما هو نادر، وذلك "لاستيلاء" هذا الغالب "على قلبه" (وذهاب) تلك (الحالة النادرة عن ذكره) -بضم المعجمة وقد تكسر- أي تذكره وذلك (كحكمه) وقضائه (على الكذب بأنه قبيح مطلقا) على كل حال (وغفلته) وذهوله (عن الكذب الذي تستفاد به) وتحصل (عصمة دم نبي أو ولي) أو مظلوم، (وإذا قضى بالقبح) وحكم به على ذلك الشيء (مطلقا) على الوجه الذي تقدم بيانه وطال عليه الأمد، ومضى على ذلك (واستمر عليه مدة) كافية في تحقق رسوخ ذلك في نفسه (و تكرر ذلك) الحكم (على سمعه) في المجالس والنوادي وتلقاه من ألسنة الناس (و) جرى على (لسانه) مكررا، رسخ في خلده، و (انغرس في نفسه استقباح منفر) من هذا المقضى عليه بالقبح (فلو وقعت تلك الحالة النادرة) وعرضت له (وجد في نفسه) كرها لذلك الكذب الوارد فيها و (نفرة عنه) ولا يكاد يلتفت إلى ما في ذلك من مصلحة راجحة، وإنما كان هكذا (لطول نشوّه) يعني لطول نشوئه أي تربّيه (على) هذا (الاستقباح) له (فإنه) باعتبار تكرر سماعه لذلك وجريانه قد يكون (ألقي إليه) هذا الحكم ولقنه (من الصبا) يعني صباه -حين كان صبيا- (على سبيل التأديب) له (والإرشاد) والهدى له إلى مكارم الأخلاق (أن الكذب قبيح) يجب اجتنابه فلا يسوغ إتيانه و (لا ينبغي أن يقدم عليه أحد) و يجتنب في هذا القول الإرشادي التأديبي كل لفظ يخفف من قطعية هذا الحكم وثبوته بإطلاق (و) بذلك فهذا المهذب -بكسر المعجمة- والمرشد (لا ينبه على) أنه قد يعرض (حسنه في بعض الأحوال خيفة من أن لا تستحكم) وتتوثق -تصير مستحكمة وثيقة- (نفرته عن الكذب) وكرهه له، (ف) سيستخف به و (يقدم عليه) و يأتيه (وهو قبيح في أكثر الأحوال) كما تقدم ذكره، (و) من المقرر

المعلوم أن تلقي المعرفة والتعلم عن طريق (السَّماع) -بفتح السين- الإدراك بواسطة السمع (في) حال (الصغر كالنقش في الحجر) من حيث الرسوخ والانغراز و الديمومة، وإذ ربي الصبي على هذا السبيل (فـ) -إنه يترسخ و (ينغرس في النفس) منه، وقد تكون - "أل" نائبة عن الضمير- يعني في نفسه (و) لهذا (يحن) ويشتاق (إلى) اعتقاده -اعتقاد أن الكذب قبيح- و (التصديق به مطلقا) على كل حال (وهو) أن هذا الحكم (صدق) وحق (لكن لا على الإطلاق بل) هو صدق وحق (في أكثر الأحوال) فقط، لا في جميعها.

ورب قائل: يقول: إذا كان هذا الحكم لا يصح إلا في أكثر الأحوال، فإن هذا الأكثر هو ما سيقوم بذهن هذا الشخص الذي حكم بهذا الحكم المطلق مع أن مدركه هو الأكثر فقط بشهادة الواقع؟ الظاهر أن هذا لا يؤثر في اعتقاد هذا الاطلاق عند صاحبه، (و) لا يمنع منه فإنه (إذا لم يكن في ذكره)[1] أي نظره الذكري، وما تقدم له إدراكه ثم أتاه من غير طلب رجوعه (إلا أكثر الأحوال فـ) هذا الأكثر (هو بالإضافة إليه) بمقتضى إحساسه الباطني وشعوره النفسي (كل الأحوال) بلا محاشاة (فلذلك) يرى هذا الحكم و (يعتقده مطلقا) على الوجه الذي تقدم بيانه.

هذا مثار (الغلطة الثالثة) و (سببها) هو (سبق الوهم) أي القوة المدركة للمعاني غير الحسية وغير العقلية، -وقد سبق ذكر تعريف هذه القوة مختصرا- وقفزه (إلى) اعتبار صورة (العكس) والحكم عليها بما حكم به على الأصل بسبب الاقتران، وذلك لأن المقترنين في الخارج -المعروض كالمحل، والعارض له كاللون مثلا- يقترنان في الذهن متى انتقلت تلك الصورة

---

(١) الأنظار ثلاثة: ابتدائي وهو الذي لم يتقدم للنفس، وتذكري وهو الذي تقدم لها واسترجعته، وذكري وهو الذي تقدم لها وأتاها من غير استرجاع.

انظر: شرح المقاصد/ التفتازاني/ ١/ ٢٣٩ ـ حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي/ ١/ ١٤٥

الخارجية إليه، فإذا وقع الحكم على المحل -المعروض- لوجود موجب ذلك، حكم الوهم على العارض -اللون مثلا- بذات الحكم، فالمعروض عكسه العارض، لأن الأول متبوع والثاني تابع، والوهم قد يسبق إلى اعتبار العارض -اللون- مثلا فيحكم له من غير التفات إلى المعروض -الذات-، فالمحكوم عليه أو فيه قد تقارنه أحوال وصفات لا علاقة لها بهذا الحكم، لكن مدرك هذا الحكم إذا عرض له إدراك حال من تلك الأحوال أو صفة من تلك الصفات فإنه يحكم عليه بذلك الحكم نفسه بسبب المقارنة، وقد تكون وفاقية فقط، ألا ترى أنك قد يخدعك شخص قصير -مثلا- فتكرهه، والقصر لا علاقة له بهذا الفعل المؤذي لك وهو الخداع، لكنك قد يأتيك قصير غيره فتكرهه وقد ترى دابة قصيرة فتكرهها، ففي الحالة الأولى كان الحكم بسبب المعروض -الذات- لأنه مصدر الأذى والعارض -القصر- تابع له، وفي الصورة الثانية حصل عكس ذلك، فالحكم كان بسبب العارض -القصر- والمعروض -الذات - تابع، فالخداع مقرون بذلك، والحكم الثاني هذا خطأ سببه سبق القوة إلى اعتبار عكس الحكم الأول. وهذا الحال عام في الناس ثابت عروضه في النفوس (فإن ما يرى) أي يعلم أو يبصر (مقرونا بالشيء) كالأذى المقرون بصورة الحية المبرقشة في المثال الآتي (يظن أن) ذلك (الشيء) كالصورة المبرقشة في المثال الآتي (أيضا لا محالة) ولابد (مقرون به مطلقا) في الوجود، فيترتب عن ذلك من جهة الوهم المساواة بينهما في الحكم، (و) من ذهب إلى هذه المساواة هنا فإنه جاهل بحقيقة هذا الأمر إذ (لا يدري) أن القاعدة المحكمة هنا هي: (أن) الشيء (الأخص) كالرجل القصير في المثال السابق والحية في المثال الآتي (أبدا) في سائر الأزمنة (مقرون) مجموع (بـ) الشيء (الأعم) كالقصر في الرجل القصير والصورة المبرقشة في الحية المذكورة (و) الشيء (الأعم) كالقصر والصورة المذكورين (لايلزم)

من جهة العقل ولا من جهة العادة (أن يكون مقرونا) ومجموعا (بـ) الشيء (الأخص) وقانون الخلق وسنة الوجود قاضيان بذلك على القطع والجزم.

(ومثاله) أي مثال ما تقدم من ظن هذا الاقتران وبناء الحكم عليه (نفرة نفس) الشخص (السليم -وهو الذي نهشته الحية-) وانقباضها (عن الحبل المبرقش اللون) وهو الذي فيه ألوان مختلفة، (لأنه وجد) محل (الأذى) الذي أصيب من ذلك النهش ومصدره وهو الحية (مقرونا بهذه الصورة) المبرقشة في الخارج ثم في ذهنه (فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى) أيا كانت، (وكذلك) يحصل حين (تنفر) وتنقبض بكره (النفس عن العسل إذا شبه بالعَذِرة) بفتح العين المهملة وكسر الدال المعجمة -الغائط: السلح والرجيع- وإنما ينفر عن العسل هذا من كان قد قامت بنفسه هذه الحال (لأنه وجد) وأدرك بحسه (الأذى) بالرائحة المنتنة (والاستقذار) في نفسه (مقرونا بالرطب) -بفتح الراء وسكون الطاء- ضد اليابس (الأصفر) الذي هو وصف العذرة، وقد تأذى من محله بما ذكر، واستقذر ذلك الوصف ونفر منه لأنه وصف لها، ثم سرى ذلك النفور النفسي منه إلى هذا الوصف مطلقا مجردا عن محله، (فـ) صار ينفر منه إذ (توهم أن الرطب الأصفر) كيفما كان محله (مقرون به الاستقذار) على كل حال (و) قد (يغلب) عليه هذا (الوهم) ويستولي عليه (حتى) إنه قد (يتعذر) عليه (الأكل) من ذلك العسل، ويعجز عنه من جهة هذا الحال النفسي القائم به.

ولا يرفع هذا الغلط إلا تحكيم العقل، فهذه الأحوال كلها القائمة على فعل الوهم هذا وهو سبقه إلى العكس (إن حكم العقل) فيها وصير إلى النظر فيها بما يقتضيه فإنه سيرفع هذا الغلط و (يكذب الوهم) في حكمه هذا وهكذا الحال في كل غلط من هذا الصنف، فإنه لا يرفعه إلا ما تقضي به العقول (لكن) الناس

قلما يزنون أحكام أوهامهم[1] بعقولهم لأنه قد (خلقت قوى النفس) الشهوية والغضبية وغيرها خاضعة و (مطيعة للأوهام) فإذا استدعتها حضرت، وإن دفعتها اندفعت، فما قضت به الأوهام عليها امتثلته، (وإن كانت كاذبة) مخالفة للواقع (حتى أن الطبع) يعني طبع من يكره اليهود (لينفر) و ينقبض (عن) فتاة أو امرأة (حسناء) جميلة (سميت باسم اليهود) ووضع علما لها، فإذا دعيت -مثلا- دعيت يا يهود، وإنما كان ينفر من هذا الاسم (إذ وجد الاسم) لقبح من يسمى به بسبب ظلمه وأذاه (مقرونا) في نفسه (بـ) هذا (القبح فظن) بسبب ذلك القَرْن -الاقتران- (أن القبح أيضا ملازم للاسم) وهو اليهود، فكان ينفر منه لذلك.

(ولذا) وهو ما ذكر من غلبة سلطان الأوهام على النفوس وإحكامها الاستيلاء عليها (تورد على بعض العوام مسألة عقلية) مبنية بالأدلة العقلية وعليها، (جليلة) القدر والمنزلة (فيقبلها) وقد يقول بمتضمنها (فإذا قلت: هذا) تضمنته هذه المسألة (مذهب) أبي الحسن أو فلان (الأشعري، أو) مذهب فلان (الحنبلي أو) فلان (المعتزلي) انقبض عن ذلك الوارد في تلك المسألة و (نفر عنه) وذلك (إن كان) هذا البعض (يسيء الاعتقاد في) أحد (من) أسندت إليه هذا المذهب و (نسبته إليه) أو يسيء الظن فيهم جميعا.

(وليس هذا) الضرب من النفور القائم على الوهم (طبع) وسجية (العامي) الذي لا عناية عنده بالعلوم (خاصة) فينفرد به (بل) هو (طبع) وسجية (أكثر العقلاء) القادرين على بناء الأحكام على القواعد العقلية (المتسمين بـ) أسماء منسوبة إلى (العلوم) كالفقه -الفقيه-، والنحو -النحوي-، والحديث -المحدث- وهكذا، فقد تلفي من هؤلاء من تغلب عليه هذه الأوهام فتتصرف

(١) فالوهم يطلق على تلك القوة المذكورة، وعلى حكمه، والمراد بالأوهام هنا الأحكام المبنية بهذه القوة.

في قواه النفسية على الوجه الذي تقدم بيانه (إلا العلماء الراسخين) في العلم (الذين أراهم الله) تعالى بفضله ومنه وكرمه (الحق حقا وقواهم على اتباعه) على كل حال ومنحهم التوفيق لذلك.

(وأكثر الخلق قوى نفوسهم) وهي عند الغزالي: القوى الشهوية، والغضبية، والعقلية (مطيعة) خاضعة (للأوهام الكاذبة مع علمهم) أحيانا (بكذبها) قال ابن سينا: "إن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي من غير أن يكون ذلك محققا، وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار لمشابهته المرار، فإن الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه" هـ.، قد يعلم الناس ذلك ولكنهم لا يقدرون أن يرفعوا ذلك وما يكون عنه من راحة نفس، وكل ذلك يرجع إلى غلبة هذه القوى على النفوس، فقد تحاور من يغلب عليه هذا الحال في أمر ما قاصدا تنبيهه على هذا الحال المرضي، وقد ينتهي تحاوركما إلى إقراره واعترافه بأنه ليس على شيء، ولكنه يشق عليه الفطام عما اعتاد من التلذذ بأوهامه، ومن خضوعه لها.

(و) العجيب في هذا الشأن هو أن (أكثر إقدام الخلق) على ما يصدر عنهم من أمور (وإحجامهم) وانكفافهم عما ينفكون عنه من أمور ليس بقضاء العقل وحكمه، وإنما (بسبب هذه الأوهام) الأحكام الوهمية التي يقضي بها الوهم على النفوس فتخضع لقضائه وتطيع. (فإن الوهم) قوي السلطان (عظيم الاستيلاء) والاستحواذ (على النفس ولذلك) يميل طبع الإنسان إلى تسمية الأولاد بأسماء العظماء، وأهل المجد، مع جزمه بأن الأسماء لا ترقي من سمي بها، ولا تخفضه، كما يميل إلى التزي بزي أهل المراتب العلية في نظره، مع علمه على القطع بأن هذا التزي لا يغير من حقيقته شيئا وكذلك (ينفر طبع

الإنسان عن المبيت في بيت فيه) شخص (ميت مع قطعه) و جزمه في قرارة نفسه (بأنه لا يتحرك) و لا يتكلم (ولكنه) بدليل هذا النفور (كأنه يتوهم) ويتخيل (في كل ساعة) استحضر فيها صورة هذا الميت إلى ذهنه حصول (حركته ونطقه) وهذا يفزعه فيكون عنه هذا النفور، ومثل هذا في أحوال الناس كثير.

(فإذا) أدركت في تضاعيف ما ذكر حقيقة هذا الفعل الخطير للوهم في الإدراك الإنساني وسلطانه على النفس و (تنبهت لهذه المثارات) الثلاث، واستوعبتها فإننا قد وفينا بما وعدنا من التنبيه عليها، وبعد هذا (فـ) -إننا (نرجع) إلى تخريج الأمثلة -الحجج- المسوقة من المعتزلة في إثبات القبح والحسن على وفق مذهبهم في شأنهما على وفق ومقتضى هذا البيان المسوق في هذا التنبيه وبيان أن ذلك مرده إلى الغرض كما سبق ذكر ذلك مبينا (ونقول) في ذلك: (إنما يترجح الإنقاذ) لمن أشرف على الهلاك ويختار (على الإهمال) والترك له (في حق من لا يعتقد الشرائع) ولا يؤمن بها (لـ) غرض قائم بنفسه وهو (دفع الأذى) أي الألم النفسي (الذي يلحق الإنسان من) جهة (رقة الجنسية) أي بسببها يعني أنه يرق قلبه ويتأثر بما يشاهده من احتياج أبناء جنسه وسوء حالهم فيتألم فيزيل ذلك الألم عنه بإحسانه، وهذا عوض وفائدة ترجع عليه[1]، (و) هذا الغرض الباطني (هو طبع) مركوز في الإنسان (يستحيل الانفكاك عنه) والتجرد منه، وعلة قيام هذا الطبع بالإنسان (وسببه) الحقيقي الكامن في أعماق النفس هو (أن الانسان) يفرض و (يقدر نفسه) واقعا (في تلك البلية ويقدر) كذلك (غيره معرضا عنه و) صادا (عن إنقاذه) وإغاثته (فـ) ينكر هذا الإعراض من هذا الغير و (يستقبحه منه) وذلك -كما ترى- إنما حصل (بـ) سبب (مخالفتـ) ـه (غرضه) ومضادته له وهذا هو

(١) انظر: عناية القاضي وكفاية الراضي/ شهاب الدين الخفاجي/ ١/ ١٠٩

السبب الأساس -هنا- فإذا حصل هذا الاستقباح منه (فـ) إنه (يعود) بسبب المشابهة والمماثلة إلى صور ذلك المشرف على الهلاك (ويقدر) حصول (ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك) ذاك (في حق نفسه) فيؤذيه ذلك (فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم) الذي يحق به من هذا الاستقباح. وهذا الأمر مخصوص بالإنسان السوي الباقي على فطرته التي منها هذه الرقة (فإن فرض) وقدر وجوده (في بهيمة أو شخص لا رقة فيه فهو بعيد تصوره) ووقوعه (ولو تصور) في شخص لا رقة فيه وجوز ذلك في حقه أو وقع منه (فـ) إنه (يبقى أمر آخر) قد يكون هو الغرض الذي يقوم عليه ترجيح هذا الفعل واستحسانه من فاعله في هذا المقام (وهو طلب الثناء) والذكر الحسن له (على إحسانه) وهذا الغرض في نفوس الناس قوي والواقع شاهد على ذلك

(فإن فرض) وقدر وجود ذلك الترجيح (حيث لا يعلم) بالبناء للمفعول أي لا يعلم أحد (أنه المنقذ) لهذا المشرف على الهلاك، وهو ما ينفى به قصده إلى ثناء الناس عليه وذكرهم له بالحسن من القول (فـ) إنه قد يكون سبب فعله هذا -الإنقاذ- هو أنه (يتوقع أن يعلم) ذلك ويذاع (فيكون ذلك التوقع باعثا) له على ما فعل، (فإن فرض) ما ذكر من الترجيح (في موضع يستحيل) فيه (أن يعلم) أنه المنقذ (فـ) إنه (يبقى) -أيضا- أمر آخر قد يكون هو موجب الترجيح وسببه في ذلك وهو (ميل النفس) إلى هذا الأمر (وترجح) أي رجحان لهذا الفعل على ضده، ويحصل ذلك بسبب سبق الوهمإلى العكس فـ (يضاهي) هذا الميل والترجح من حيث السببية (نفرة طبع السليم عن الحبل المبرقش) المبين حالها (وذلك أنه رأى هذه الصورة) صورة إنقاذ المشرف على الهلاك (مقرونة بالثناء) على من حصلت له (فظن أن الثناء مقرون بها) لا ينفك عنها (بكل حال) فغلب ذلك على نفسه واستولى عليه، فحمله على ما فعل.

فحال هذا (كما) حال النافر من الحبل المبرقش -المذكور- فـ (إنه لما رأى الأذى) وهو ألم اللدغ ووجعه (مقرونا بصورة الحبل، وطبعه ينفر عن الأذى، فنفر) الفاء رابطة أي انقبض (عن المقرون بالأذى) كما تقدم بيان ذلك.

وهكذا اللذيذ أيضا، فإنه يجري عليه ما يجري على المرّ الأليم من حيث جعل ما قرن به أي باللذيذ مثله في الرغبة فيه والميل إليه، (فـ) بشهادة الوجود والواقع الباطني الذي يجده كل واحد منا في نفسه تقرر أن (المقرون بـ) ـالشيء (اللذيذ) الحلو (لذيذ) وحلو، (و المقرون بـ) ـالشيء (المكروه) البغيض (مكروه) وبغيض. وهذا كله معلوم بالذوق والتجربة فلا حاجة إلى إطالة تقريره.

(بل) إن (الإنسان إذا جالس من عشقه في مكان) أو صاحبه في طريق، ثم فارق ذلك المكان (فـ) إنه (إذا انتهى إليه) وأتاه (أحس في نفسه تفرقة) واختلافا (بين ذلك المكان وغيره) من الأمكنة لما يجده في نفسه من الحب للمكان الأول والشعور فيه برجوع ما كان عليه من السعادة وقت ذلك الجلوس إليه، فكأنه رجع إلى ذلك الحال، فيطربه ذلك، وأما غير هذا المكان فإنه على خلاف ذلك.

قال الشاعر:

أمر على الديار ديار ليلى　　أقبل ذا الجدار وذا الجدار
وما حب الديار شغفن قلبي　　ولكن حب من سكن الديار

هذا البيان من قصيدة للشاعر المتيم قيس بن الملوح، الملقب بمجنون ليلى، وقوله: شغفن من الشغَف، وهو وصول الحب إلى الشغاف وهو غلاف القلب، والبيتان معناهما واضح فلا حاجة إلى الكلام عليهما، وما يؤخذ منهما هو أن المكان قد يحب من أجل ساكنه، فالحب في الأصل للساكن، ثم يسري ذلك الحب إلى مسكنه ومكانه، وقد صور ذلك في هذا الشعر برقة عاطفية

ونسج كلامي مؤثر معناه وصوغه في النفوس (و) في مثل هذا المعنى -سريان الحب للمكان من حب حالّه وما وقع فيه (قال ابن الرومي) وهو علي بن العباس بن جرير البغدادي:

وحبّب أوطان الرجال إليهم مآرب قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكّرتهم عهود الصبا فيها فحنّوا لذلكا

هذان البيتان من قصيدة مطلعها:

أعوذ بحقويك العزيزين أن أرى مقرا بضيم يترك الوجه كالحا

والمآرب: جمع مأربة -بضم الراء وفتحها- وهي الحاجة، وعهود الصبا، فيه استعارة مكنية حيث شبه الصبا بحبيبة، وجعل عهودا بينه وبينهم. ويؤخذ من هذا القول الشعري ما أخذ من الذي قبله.

(وشواهد ذلك) وهو أن المقرون باللذيذ لذيذ وما جرى مجراه أي ما يشهد له من القول المنظوم والمأثور (مما يكثر) فلا يكاد يحصر أو يحصى (وكل ذلك) الضرب من الأحكام والمعاني التي فيه هذا الربط بين الأشياء، هو (من حكم) وقضاء (الوهم) فلا علاقة لذلك بالعقل بناء على الانفصال بين القوة العاقلة والوهمية. وللناس كلام طويل ومباحث في شأن هذه القوة -القوة الوهمية- كالعقلية لا يليق بهذا الموضوع الخوض في ذلك لأن القول في ذلك إنما هو عارض فيه.

هذا ما يتعلق بمسألة ترجيح إنقاذ المشرف على الهلاك وتقديمه على الإهمال.

(وأما) مسألة (الصبر على) تحمل القتل -الموت- بـ (السيف) أو غيره مما يقتل به -وإنما عبر بالسيف لأنه الذي يقع به القتل غالبا في ذلك الزمان- والتجلد على ذلك (في) سبيل (ترك) النطق بـ (كلمة الكفر) وهو ما

تقع الردة بالنطق بما -هو مبين بالتفصيل في كتب الفقه في باب الردة- وفي سبيل صون اللسان عن هذه الكلمة المستقذرة القبيحة في نفوس المؤمنين (مع) حصول (طمأنينة) وسعادة (النفس) أي شعورها بالراحة والثبات، فإننا نقول فيها، إن هذا الفعل -الصبر على السيف- أمره قد لا يجري فيه ما ذكرتم من وقوع الاتفاق على حسنه، (فـ) إنه (لايستحسنه) أي يعده حسنا (جميع العقلاء) بطباعهم النفسية لما فيه من إزهاق الروح وهو مفسدة (لولا) ما ورد في (الشرع) من الثناء على أهل هذا الضرب من الصبر وما ورد من ذلك منه قوله ﷺ: "قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها، ثم يؤتى بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين، ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه ما يصده ذلك عن دينه" -والحديث عن خباب بن الأرت كمارواه البخاري في صحيحه.

ومثل هذا الأمر مما يدرك من جهة الشرع، أما العقلاء فإنه من البعيد أن يتفقوا على استحسانه (بل ربما استقبحوه) إذا ما نظروا إلى ما يترتب عليه من مفسدة إزهاق النفس.

وإذا عرفت هذا عرفت أن هذا الفعل إن كان قد استحسن فإنه ما استحسنه من ينظر من جهة نفسه -عقله- فقط (وإنما استحسنه من ينتظر الثواب) سواء كان هو المبتلى أو غيره، والجزاء من ربه (على) هذا (الصبر) وما يكون عنه من قتل. (أو من ينتظر) ويتوقع (الثناء عليه) بوصفه (بالشجاعة) ورباطة الجأش (والصلابة) -ضد اللين- الشدة (في الدين) يلحقه الضعف في حفظ شعائره وشرائعه، فيكون نصيبه من هذا الصبر وألم القتل هو هذا المدح له والثناء عليه، وهو راض بذلك يغمره الانتشاء والغبطة منه (و) هذا الحال قد رويت فيه قصص وأخبار كثيرة، وكل أهل الجاهلية عليه إلا النادر منهم، فـ(كم من

شجاع يركب متن) وظهر (الخطر) -شبه ظهر الخطر بظهر الفرس، فحذف المشبه به وهو ظهر الفرس ورمز إليه بشيء من لوازمه، وهو الركوب على سبيل الاستعارة المكنية، ومن ركب ظهر الشئفقد تعرض لحركته وقد يشرد به، فيلقيه فيهلك، يعني: وكم من شجاع يخاطر بنفسه (و يتهجم) أي يتكلف الهجوم (على عدد هم أكثر منه) وهو الإثنان فما فوق (وهو يعلم) ويدري (أنه لا يطيقهم) أي لا يقدر عليهم، ولكنه يستخف بما يلحقه بذلك من الضرر (ويستحقر) أي يعد حقيرا (ما يناله من الألم) والوجع وإنما استحقر ذلك كله واستخف به (لـ) أجل (ما يعتاضه) أي ما يأخذ عن ذلك (من) عوض نفسي وهو (توهم الثناء) عليه (والحمد) له (ولو) لم يطمع في حصول ذلك إلا (بعد موته)، فإنه قد يتوهم أن الناس سيذكرونه في المجالس والنوادي بما فعل فيثنون عليه ويمدحونه:

وإنما المرء حديث بعده   فكن حديثا حسنا لمن وعى

(و) هذا الذي تقرر في شأن سبب هذا الصبر وبيانه هو (كذلك) ما يتقرر في أمر (إخفاء السر) وكتمه (و) مثله (حفظ العهد) أي الميثاق والأمانة، فهما كسائر ما يرجع أصله إلى الأغراض، إذ (إنما تواصى الناس) أوصى بعضهم بعضا على سبيل الاشتراك (بهما) فكل واحد منهم يوصي غيره بهما (لما فيهما) من حيث العمل بهما من درء المفاسد كالخيانة والغدر وغير ذلك من جنس هذه المفاسد و(من) جلب (المصالح) الدينية كحفظ الشعائر والشرائع والدنيوية كحفظ المال، والنفوس، والأعراض، والأموال، ولذلك بالغ الناس في مدحهما (وأكثروا الثناء عليهما) نظما ونثرا.

خلاصة القول إن ذلك الترجيح بالاستحسان على اختلاف جزئياته مرجعه إلى الأغراض، فإن كانت مقررة بالتدين بالشرائع، فمردها إلى طلب الثواب

والجزاء الأخروي، وإن لم تكن كذلك فإنها مما يكون من جهة الرغبة النفسية، وقد تكون مخترعة من جهة الوهم، وبذلك (فـ) إن (من يحتمل) المشقة في ذلك و (الضرر فيه فإنما يحتمله لأجل) تحصيله (الثناء) لنفسه. (فإن فرض) أن هذا الفعل حصل (حيث لا) يتصور (ثناء فـ) ـإن ذلك الفعل (قد وجد) بالوهم في نفس فاعله (مقرونا بالثناء) والمدح (فيبقى) لذلك (ميل الوهم إلى) ذلك الفعل (المقرون باللذيذ) وهو الثناء (وإن كان خاليا عنه) والنفس قد تحس باللذة في هذا المقرون -الفعل- لأنه انتقلت إليه هذه اللذة من المقرون به -المدح والثناء- وهذا فيه تحصيل لهذا الغرض النفسي في هذا المقام.

(فإن فرض) صدور الفعل من (من لا يستولي عليههذا الوهم) بأي وجه من الوجوه (و لا ينتظر الثواب) والجزاء (و) لا ينتظر (الثناء فـ) إن الفعل لا حسن فيه بل (هو مستقبح لـ) ما فيه من (السعي) والتسبب (في هلاك نفسه بغير فائدة) دنيوية أو أخروية (ويستحمق) أي يعد أحمق (من يفعل ذاك) ويسفه (قطعا) لأن هذا عبث مضر (فمن) هذا العقل الذي (يسلم أن مثل هذا) الشخص الذي تجرد من كل ما يصرفه إلى هذا الفعل من سبب كيفما كان يختار و (يؤثر) الموت و (الهلاك على الحياة)؟

في واقع الأمر لا يتصور أن يسلم عاقل ذلك (و)بناء (على هذا) الذي مضى ذكره من بيان شامل للسبب الحقيقي لترجيح الإنقاذ من الهلاك، و الصبر على السيف، وحفظ العهد والأمانة (يجري الجواب) كذلك (عن) استقباح (الكذب) وترجيح ذلك. (و عن جميع ما) يورده المعتزلة ومن وافقهم و (يفرضونه) أمثلة في موضوع الحسن والقبح، وقد تقدم ذكر طرف من ذلك.

(ثم نقول) مرة أخرى (نحن لا ننكر أن أهل العادة) وهم البشر (يستقبح بعضهم من بعض) صدور (الظلم والكذب) وهذا الاستقباح البشري مرجعه

إلى الأغراض (وإنما الكلام) من حيث الأصل والأساس (في القبح والحسن بالإضافة إلى الله -تعالى-) فأنتم يا معشر المعتزلة تقولون: إن الحسن حسن بالإضافة إلى الله -تعالى- وبالإضافة إلى خلقه، والقبيح قبيح على الحال نفسه فهو قبيح بالإضافة إلى الله -تعالى- وبالإضافة إلى خلقه بلا فرق.

(ومن) حكم بهذا و (قضى به فمستنده) هو (قياس الغائب على الشاهد) وهو قياس فاسد في مثل هذه المواضع -كما هو مبين في علم الكلام- ومن نظر في حال الوجود والموجودات وما تقتضيه الألوهية والربوبية أدرك أنه لا يمكن أن يقيس ذو عقل الغائب على الشاهد (وكيف يقيس) ـه عليه وهو يرى وجود ما يوجب منع هذا في الواقع ألا ترى أن (السيد لو ترك عبيده) ومماليكه (وإماءه) جمع أمة (وبعضهم يموج في بعض) يعني يدخل بعضهم في بعض كالأمواج مضطربين (ويرتكبون) أي يقترفون (الفواحش) والمعاصي (وهو مطلع عليهم) عالم بأفعالهم (و) هو (قادر على منعهم) من ذلك (لقبح منه) هذا الترك لهم (و قد فعل الله -تعالى- ذلك بعباده) كما هو مشاهد (ولم يقبح منه) على الإطلاق فأين ما ادعي من التسوية بين أفعال الخالق والخلق بمعيار القبح المذكور.

لم يجب المعتزلة عن هذا الأمر بشيء يستحق أن يلتفت إليه (و) أما (قولهم: إنه) تعالى (تركهم) فلم يمنعهم (لينزجروا) ويكفوا عن إتيان تلك الفواحش (بأنفسهم فيستحقوا) بذلك (الثواب) والجزاء عند الله -تعالى- فهذا القول الجواب (هوس) وجنون (لأنه أعلم) من غيره (أنهم لا ينزجرون) عن ذلك، وإذا كان هذا الترك قبيحا منه كما يقتضي ذلك أصل المعتزلة ذاك (فليمنعهم) الله -تعالى- من ذلك (قهرا) وإجبارا لأنه لا سبيل إلى رفع هذا الحال عنهم إلا بذلك، وهذا المنع القدري مما يكون عنه رفع فعل الفواحش والمعاصي، كما هو معلوم (فكم من) شخص (ممنوع) مكفوف (عن) فعل (الفواحش بـ) سبب

(عنة) -بضم العين المهملة وتشديد النون وآخره هاء- وهي العجز عن الجماع (أو عجز) أي منع بجب أو خِصاء أو نحوهما (وذلك) المنع بناء على أصل الحسن والقبح (أحسن من تمكينهم) مما ذكر (مع العلم) يعني علمه المذكور فـ "أل" نائبة عن الضمير (لأنهم لا ينزجرون) عما يفعلون مما ذكر.

هذا منتهى الكلام في هذه المسألة وقد تقرر فيها بالدليل والبرهان أنه لا حسن ولا قبح عقليان.

وبعد الانتهاء من الكلام على هذه المسألة الأصلية هنا ينتقل إلى مسألتين فرعيتين عن هذا الأصل: القبح والحسن، وإيرادهما لم يكن إلا على سبيل[1] التنزل لمزيد بيان فسادهما ورد ما أورده المعتزلة فيهما، إذ إسقاط هذا الأصل -الحسن والقبح العقلين- يقضي بإسقاطهما وما سيق في إثبات مضمونهما لأن ذلك كله فرع عنه، وإذا سقط الأصل سقط ما بني عليه، ولكن جرت عادة الأصوليين الأشاعرة بإيرادهما في كتبهم لما تقدم ذكره، والمصنف منهم.

وفي بيانهما وما قرر من حكم في مضمونهما نقول:

---

(١) سيأتي بحث هذا الأمر وكيف يصح.

المسألة الأولى من هاتين المسألتين هي:

«مسألة» شكر المنعم ونصدر القول في هذه المسألة بأمور منها:

أولا: أن المراد بالشكر في هذا المحل الشكر العرفي وهو: صرف العبد جميع ما أنعم الله -تعالى- به عليه من الجوارح إلى ما خلقت له من طاعات كصرف اللسان إلى الثناء على الله تعالى وصرف العين إلى النظر اعتبارا وهكذا كل عضو فإنه يصرف فعله إلى ما يحصل طاعة الله -تعالى-.[(١)]

قال المحلي: وهو الثناء على الله -تعالى- لإنعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها. والثناء بالقلب بأن يعتقد أنه -تعالى- وليها أو باللسان بأن يتحدث بها أو غيره كأن يخضع له -تعالى-.[(٢)]

وبين التعريفين -كما ترى- خلاف لأن الثاني شكر بمعناه اللغوي لأنه فيه ذكر الانعام والعرفي لا يعتبر فيه ذلك والمرجح -هنا- هو العرفي إلا أن بعضهم رجح اللغوي لأن العرفي اصطلاح حادث باصطلاح أهل الشرع والمسألة مفروضة في وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة فوجبت موافقتهم في الشكر الذي قصدوه وهو ما كان بسبب الانعام لأنه مناطه وعلته.[(٣)]

ثانيا: أنهم عبروا بالمنعم لأنه المناسب للشكر أي شكر المنعم لأجل إنعامه.

ثالثا أن الأشاعرة قالوا: إنهم ما يوردون هذه المسألة -مسألة شكر المنعم- والتي تليها -الأفعال قبل البعثة- إلا على سبيل التنزل، قال ابن السبكي: هذان

---

(١) انظر البدور اللوامع/ اليوسي/ ١/ ٢١١.

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار/ ١/ ٨٦-٨٧ بتصرف.

(٣) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع/ ١/ ٨٦. - حاشية البناني على شرح المحلي/ ١/.

فرعان على قاعدة الحسن والقبح جرت عوائد الاصحاب بذكرهما بعد إبطال مذهب المعتزلة فيها -أي في مسألة الحسن والقبح- لشدة سخافة مذهب المعتزلة بالنسبة إليهما، ولهذا يقال: إنهما على التنزل أي الافتراض والتكلف في النزول عن المذهب الحق الذي هو في الذروة إلى مذهبهم الباطل الذي هو في الحضيض[1].

وصرح بهذا غيره[2] وفي هذا إشكال وهو أن التسليم لقاعدة الحسن والقبح الاعتزالية يوجب التسليم بقطعية لزوم الحكم، وهذا يمنع إقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي في هاتين المسألتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلا، فلا مناص من عدم تسليم القاعدة إذا ما قصد تزييف مذهبهم - المعتزلة- في هاتين المسألتين.

قال الأصفهاني: بعدما أورد قول الرازي في المحصول: واعلم ان متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة.

لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا انه بعد تسليم هذين الأصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين ما نصه: [اعلم -وفقك الله- أن هذا الكلام نظرا، وبيانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسالتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا، لا يتصور إقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسألتين بعد التسليم لتلك القاعدة اصلا، وذلك انه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلا. ومتى كان اللزوم القطعي واقعا اما حقيقه او بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة، ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم

(١) الإبهاج/ ١/ ١٣٩.

(٢) المحصول الرازي/ ١/ ٤٠.

ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة، لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسالتين قطعا على مذهبهم، فلا يمكننا إقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسألتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة والصواب أن لا نسلم لهم القاعدة اصلا] [١].

هذا وعلى عدم التسليم إمام الحرمين في البرهان، وهو ظاهر جمع الجوامع، وقال ابن السبكي: فائدة: [قال الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بإلكيا في تعليقه في الأصول ومن خط ابن الصلاح نقلت مسألة شكر المنعم غير مسألة التحسين والتقبيح، بيانه أنا نقول: ليس الشكر اللفظ فما معناه، فإن قالوا المعرفة، قلنا المعرفة تراد للشكر، فكيف تكون نفس الشكر، فلا بد أن تتقدم على الشكر، فإنما شكر من عرف، وان قالوا نعني بالشكر ما تعنون انتم، قلنا الشكر عندنا امتثال أوامر الله -تعالى- واجتناب نواهيه، وان قالوا فنحن نقول الشكر هو الإقدام على المستحسنات واجتناب المستقبحات قلنا: هذه هي مسألة التحسين والتقبيح بعينها، قال، ولكنا افردناها بالتأليف على عادة المتقدمين] [٢]

ثالثا: أنه اختلف هل بين شكر المنعم ومعرفته -تعالى- فرق من جهة العقل أم لا؟ في ذلك رأيان:

١- أنه لا فرق بينهما قال الرازي: [لا فرق بين الشكر ومعرفة الله تعالى عقلا فمن أوجب الشكر عقلا أوجب معرفته ومن لا فلا]

وقال الأرموي: هما متلازمان

---

(١) انظر حاشية العطار على شرح المحلي/ ١/ ٨٥.

(٢) الإبهاج/ ١/ ١٤٢.

٢-أن الشكر فرع المعرفة، وهو قول المعتزلة ومن وافقهم لان الشكر عندهم اتعاب النفس بفعل المستحبات العقليات كالنظر الى مصنوعاته والسمع الى الآيات وصرف الذهن إلى فهم معانيها.[١]

هذا طرف بياني قدم في صدر الكلام على هذه المسألة لأنه معين على تصورها وعلى وجه ابين، اما بيانها وبسط مضمونها فإننا نسوق فيه ما يلي:

وهو أنه «لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة» وبعض الحنفية الذين ذهبوا إلى وجوبه عقلا، أما وجوبه شرعا فلا نزاع فيه، فانحصر الخلاف في مدرك هذا الحكم هل هو العقل أم الشرع.

قالت الأشعرية إنه واجب بالشرع لا العقل «ودليله» متعدد، ومنه:

أولا: «أن لا معنى للواجب» على أصولنا «إلا ما أوجبه الله -تعالى-» على عباده «وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه» هذا ما يتقوم به الواجب من مقومات -شروط- وفي هذا الشرط الأخير -التوعد بالعقاب- قال إمام الحرمين: "لو فرض ورود الأمر الجازم من -الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ- من غير وعيد على تركه لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول لنا في حقوقنا".

وقال الأبياري: [هذا موضع اختلف الناس فيه، فذهب القاضي أبو بكر إلى أن الله -تعالى- لو أوجب شيئا لوجب، وإن لم يتوعد بالعقاب على تركه.

وقد رجع الامام الى هذا فيما بعد، وذلك أنه لما تكلم في حد الواجب قال في حد قوم: قالوا الواجب هو الذي توعد بالعقاب على تركه، وهو فاسد. فإنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد، فإن كلام الله عَزَّوَجَلَّ مستحيل ان يكون فيه الخلف، ويتصور أن يعفو ولا يعاقب. فقد اعترف الإمام أن الواجب لا يتوقف

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير/ المردوي/ ٧٤٠. شرح الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٣١١.

على الوعيد، وذلك الكلام صحيح. ويبقى أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله -تعالى- وأمر به -على هذا الذي رجع إليه الجويني- «فإذا لم يرد خطاب» من لدن الحكيم العليم سبحانه، «فأي معنى للوجوب» وكيف يحصل؟!

ثانيا: أنه لو وجب عقلا لوجب لفائدة بناء على أن القول بقاعدة التحسين والتقبيح يستدعي فائدة.

«ثم» بيان ذلك و«تحقيق القول فيه» يتحصل بذكر: «أن العقل» إن أوجب هذا الشكر فانه «لا يخلو إما أن يوجب ذلك» ويلزم به «ل» تحصيل «فائدة» «أو» يوجبه «لا لفائدة، ومحال ان يوجب» ه «لا لفائدة فإن ذلك» الإيجاب المجرد من الفائدة «عبث» مستقبح عقلا «وسفه»أي تصرف بلا عقل ولا إدراك صحيح.

«وإن كان» أوجبه«لفائدة ف» انه «لا يخلو إما ان ترجع» وتعود «الى المعبود»المشكور، وهو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ «وهو محال، إذ يتعالى»

لكماله «ويتقدس» ويتنزه «عن الأغراض» والفوائد، على الاطلاق، لانه منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات، لا يبيع نعمه بالاثمان، ولا يكدر عطاياه بالامتنان، لا تضره معصية أحد، ولا تنفعه عبادة احد، مستحيل أن ترجع إليه هذه الفائدة لانه غني على الاطلاق «او» ترجع هذه الفائدة» إلى «العبد» الشاكر، «وذلك» الرجوع إن حصل فإنه «لا يخلو» من أمرين وهما: «إما أن تكون» هذه الفائده راجعه له «في الدنيا» فينتفع بها «أو» تكون راجعه له «في» الدار «الآخرة» يجزى بها «و» كلاهما باطل لأنه «لا فائدة له» أي لهذا الشكر «في الدنيا» كما يدل عليه حاله «بل» هو مشقة وكلفة للشاكر لانه «يتعب بالنظر» وحركة النفس في المعقولات «والفكر» أي التفكر في آيات الله -تعالى- والتأمل في صنعه «و» كسب «المعرفة و» العلم الذي يتقوم به «الشكر» وهو

صرف جميع ما أنعم الله به عليه الى طاعته «و» كذلك «يحرم به عن» تحصيل «الشهوات و» التمتعب «اللذات»، التي تمنع بهذا الشكر.

كل هذه الامور التي في مجريات العوائد تجلب المشقة تلم بهذا الشاكر بلا فائدة يصيبها أو غرض يدركه في هذه الدنيا. فبطل رجوع هذه الفائدة الى الشاكر في الدنيا.

وكذلك الحال ان قيل ان هذه الفائده ترجع إلى الشاكر في الاخرة فانه باطل -ايضا- لانه لاغرض له لهذا الشكر يدرك به «ولا فائدة له في الاخرة» لان معرفة أمور الآخرة لا يدرك العقل وجودها باستقلال، إذ ليس المراد بالاخرة مجرد الموت المشاهد، بل ما وراء ذلك من البعث والحشر والنشر والثواب والعقاب والجنة والنار وليس للعقل مجال في اثبات هذه الامور بل غايته ان يجوزها ان خطرت به، والاقرب بالنظر إلى العادات إنكارها، ولذا كثر منكروها بعد مجيء الشرع بها فكيف قبله، فكيف يدعى أن له فيها فائدة، وإن سلم انها ادرك وجودها بالعقل فإنه لا يوجد فعلٌ يوجب الثواب بذاته والجزاء بخيرٍ عليه.

«فإن الثواب» والجزاء بالحسنى «تفضل» وتطوّل وإعطاءٌ بالفضل «من الله» وهو لا يعرف من جهة العقل «و» إنما «يعرف بوعده» تعالى، كقوله -سبحانه-: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ ويعرف أيضاً «بخبره» كقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٩﴾ دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠﴾﴾، «فإذا لم يخبر» سبحانه «عنه» ولم يرد عنه وعدٌ به «فمن أين يعلم» -بالبناء للمفعول- أن هذا الشكر

يجزى عليه «وأنه يثاب عليه في الآخرة»؟

«فإن قيل» يرد على الشاكر و«يخطر» بباله، ويعرض «له» في نفسه «أنه إن كفر» وجحد ربه «وأعرض» عن الشكر له «ربما يعاقب» ويعذب، «والعقل» بطبعه «يدعو إلى سلوك طريق الأمن» من المهالك والنجاة من الضرر.

«قلنا» على سبيل التنبيه على الحقيقة في هذا المقام إن العقل «لا» يدعو إلى جلب مصلحةٍ، ولا إلى درء مفسدة فليس ذلك من شؤونه، ولهذا انتقد قول إمام الحرمين في " البرهان": لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة، لأن العقل إما العلم، وإما صفة تشترط في حصول العلم، ولا يصح على كلا القولين أن تكون العقول مقتضية ما ذكر[1]، «بل العقل يعرف» الأشياء ويدرك حقائقها، ومنها «طريق الأمن» والنجاة، «ثم الطبع» النفسي الذي هو حب النافع وكره الضار المفطور عليه «يستحث على سلوكه» أي يطلب بإلحاحٍ المضي فيه، «إذ كل إنسانٍ مجبول» مفطورٌ «على حب نفسه» وما تشتهيه «وعلى كراهة الألم» والنفرة منه. وعلى هذا الأصل المتقرر في حق العقل والأصل المتقرر في حق النفس -هنا- يبنى القول الصحيح فيه، وقد خالفتم ذلك «فـــ» بان أنكم «قد غلطتم في قولكم: إن العقل داع» والعقل -كما سبق ذكر ذلك- لا يدعو، «بل العقل هاد» إلى المعرفة، «و» أما «البواعث» على الفعل، «والدواعي» إليه فإنها «تنبعث» وتنشأ «من النفس» حال كونها «تابعةً لحكم العقل» وما يقضي به. هذا هو الحق، وهذا الذي وقعتم فيه يسمى بالانحراف عن المأخذ.

«وغلطتم أيضاً في قولكم: إنه» يجزى و «يثاب على جانب الشكر» مطلقاً «وَ» على «المعرفة» أي معرفة الله -تعالى- «خاصة» وإن كانت هي نفسها من

(١) انظر البيان والتحقيق/ الأبياري/ ١/ ٢٩٨- ٢٩٩.

الشكر «لأن هذا الخاطر» الوارد على نفوسكم «مستنده» هو «توهم» وجود «غرض» يدرك «في جانب الشكر يتميز به» الشكر «عن الكفر» «و» في واقع الأمر «هما متساويان بالإضافة إلى جلال الله تعالى»وعظمة سلطانه وملكه المطلق. وهذا مقطوعٌ به من هذه الجهة. «بل إن فتح باب» اعتبار «الأوهام» وما تقضي به قد يفضي إلى استنتاج نقيض هذا الذي ذكر -كما ذكر الأستاذ أبو إسحاق-«فربما يخطر» بباله ويعرض «له» في نفسه «أن الله»-تعالى- «يعاقبه» ويعذبه «لو شكره» على نعمه «و» كذا لو «نظر» فيما يعرفه به من آياته وفكر «فيه، لأنه» قد «أمده بأسباب» تحصيل «النعم» والتمتع بها «فلعله خلقه ليترفه» و يحيى في بحبوحة النعيم «وليتمتع» بكل ما أدركه من نعمة وبهذا «فإتعابه نفسه» هو «تصرف في مملكته» تعالى «بغير إذنه و» بهذا فإنه قد يكون من أقدم على الشكر مستعملاً لأعضائه وقواه وهي كلها مملوكة لرب العالمين والتصرف فيها تصرف في ملك الغير بدون إذنه وهذا قد يوجب العقاب فلم يبق لمثل هذه الخواطر وجهٌ مقبول عقلاً ولا غيره في حقيقة الأمر.

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ ووجه الدلالة فيه ظاهر، وتقريره أنا مفرعون على القول بالحسن والقبح، والشرعُ -على القول بأن العقل يحكم- كاشف.

وقد أخبر الله -تعالى- أن التعذيب منتف قبل البعثة، فدل هذا على أن العقل اقتضى ذلك، بعدما كشف له الشرع هذه الحقيقة، وكل ما كشفه الشرع فإن العقل حاكمٌ به بناءً على أن العقل يحكم والشرع يكشف. ولو وجب شكر المنعم لحصل التعذيب بتركه، ولم يتوقف على بعثة الرسل[1].

قال ابن السبكي بعدما أورد هذا الكلام: فاضبط هذا التقرير، ولا تعدل به.

(١) انظر: الإبهاج/ ابن السبكي/ ١/ ١٣٩ بتصرف.

رابعـًا: أنـه إذا كان يجب على الله -تعالـى- أن ينعم على الخلـق ويثيب المطيعين -كما يقول المعتزلة- فلا معنى لشكره على إنعامه، لأنه ما فعل إلا ما وجب عليه، فمن قضى دينه لا يستحق الشكر. فثبت بهذا تناقض المعتزلة هنـا، فقـد جمعوا بين دعويين -شـكر المنعـم، ووجوب الإنعام على المنعم- ومحالٌ الجمع بينهما، فتناقضوا.

هذا أهم ما استدل به الأشاعرة على مذهبهم في هذه المسألة.

وأما المعتزلـة فقـد ذكروا ما هو متمسـكهم فيها، «و» الـذي «لهم» في ذلك «شبهتان» جمع شبهة وهي ما يتوهم أنه دليلٌ وهو ليس كذلك.

«إحداهمـا قولهـم» إن «اتفـاق العقلاء على حسـن الشكر وقبـح الكفران» وهو جحد الخالق أمرٌ ثابت «لا سبيل إلى إنكاره» نعم الناس على هذا الحكم «وذلك» لا نزاع فيه بل هو «مسلمٌ لكن في حقهم» فقط، «لأنهم» ينتفعون به إذ «يهتزون» ويطربون وتعروهم هزة الأريحية «ويرتاحون للشكر» حين يصرف إليهم «ويغتمون» ويحزنون «بالكفران» إن قوبل به إحسانهم ومعروفهم، وهذه حقيقةٌ مركوزة في طبع الإنسان،

يهوى الثناء مقصر ومبرز　　　حب الثناء طبيعة الإنسان

"و" أما "الـرب" سبحانه و"تعالى" فإنـه "يستوي في حقـه" لغنـاه المطلـق "الأمران" الشكر والكفر. "فالمعصية والطاعة في حقه" عَزَّوَجَلَّ "سيان، لا فرق بينهما بالإضافة إليه، ويدل على هذا في حقه سبحانه "ويشهد له أمران: أحدهما أن المتقـرب" الـذي يطلـب القـرب "إلـى السلطان بتحريك أنملتـه " أي طرف إصبعـه الأعلى الـذي فيه الظفر "في زاوية بيته وحجرته" هو إنسانٌ "مستهينٌ" ومستخف "بنفسه" يسفه في عقله، لأنه مزر به. إذ طلب هذه المرتبة العليا بهذا الفعـل السـخيف، «وعبـادة العباد»أيا كانت صورتها «بالنسبة» والإضافة «إلى

جلال الله» تعالى وعظم ملكه فعل أدنى من فعل هذا المحرك لسبابته و «دونه في» الدرجة و«الرتبة».

وعلى هذا فإن ما يثيب الله عليه عباده ما هو إلا فضل منه تعالى ورحمة، وإلا فإن أي عابد بالنظر إلى عمله الذي يريد التقرب به إلى الله تعالى أدنى مرتبة من هذا المحرك لسبابته للتقرب بذلك إلى الملك. ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾.

«و» الأمر «الثاني» هو «أن من تصدق عليه السلطان بكسرة» -بكسر الكاف- قطعة من «خبز» أي من خبزةٍ ورغيف «في مخمصة» أي مجاعة -وفي "المنخول" في غير مخمصة، وفي "الإبهاج" أقل من لقمة- «فأخذ» هذا المتصدق عليه «يدور في البلاد» ويجوبها «وينادي على رؤوس الأشهاد» حيث يرونه ويسمعونه وهو رافعٌ عقيرته «بشكره» أي بشكر ذلك السلطان والثناء عليه، «كان ذلك» وإن استحسنه هذا المتصدق عليه «بالنسبة إلى الملك قبيحًا» وخزيًا «وافتضاحًا» لأن ذلك قد يشعر بالاستهزاء بالمتصدق -الملك- فالتصدق بكسرة من خبزٍ دلالته على البخل أقرب من دلالته على الكرم، فكيف يسوغ المدح عليه، فرب مدحٍ هو ذم في حقيقته.

ألـم تـر أن الـسـيـف ينقص قـدره ... ذا قيل إن السيف أمضى من العصا

«و» إذا كان هذا يجري في حق العباد، فكيف يكون في حق ملك الملوك -سبحانه- فإن مقدار «جملة نعم الله -تعالى- على عباده» كلهم بلا استثناء من أول الخلق إلى نهايته «بالنسبة إلى مقدوراته»- تعالى- وخزائنه مقدار «دون» مقدار «ذلك» الذي تصدق به ذلك الملك -وهو كسرةٌ من خبزة- «بالنسبة الى خزائن الملك»، فإذا ناسبت مقدار نعم الله على خلقه كلهم إلى مقدوراته في الإعطاء والإكرام تجد أن مقدار هذه النعم بالنسبة إلى هذه المقدورات دون مقدار تلك الكسرة بالنسبة إلى خزائن الملك، بل لا وجه

للمقارنة والإضافة في هذا المقام؛ «لأن خزانة الملك» مهما بلغ قدر ما فيها ما بلغ فإنها «تفنى» وينقضي ما أودع فيها «بأمثال تلك الكسرة» من الخبز وذلك «لتناهيها» أي لكونها لها نهاية، «و» أما «مقدورات الله -تعالى-» فإنها «لا تتناهى» على الإطلاق «بأضعاف ما أفاضه» وأنعم به «على عباده» بلا حد. وما ورد في هذا من النصوص معروف فلا نطيل به.

«الشبهة الثانية» وهي «قولهم» إن «حصر مدارك الوجوب» وما يعلم منه «في» أدلة «الشرع» الدالة عليه «يفضي» ويؤدي «إلى إفحام الرسل» وانحسام دعوتهم، وخُصِموا إذا دَعَوا، فلم يجابوا «فإنهم إذا أظهروا المعجزات» لإبانة صدقهم وإظهار أنهم رسلٌ من الله -رب العالمين- «قال لهم المدعوون» نحن «لا يجب علينا النظر في معجزاتكم» التي جئتم بها «إلا بالشرع» لأنه مدرك الوجوب ولم يتقرر عندنا شرع يتضمن وجوب النظر «ولا يستقر» ولا يثبت «الشرع إلا بنظرنا في معجزاتكم، فثبتوا» وقرروا «علينا وجوب النظر حتى ننظر» لأن هذا الوجوب شرط في النظر في هذه المعجزات، «و» نحن «لا نقدر على ذلك» وهو إدراك وجوب النظر «ما لم ننظر» ووجوب النظر عندنا نظري، لا ضروري، «فيؤدي ذلك إلى الدور» وهو توقف كل من الأمرين على الآخر، وهو محال.

«والجواب» عن هذه الشبهة «من وجهين: أحدهما:» يحصل «من حيث التحقيق» وهو تثبيت الشيء بالدليل أو التمسك بما تدل عليه حقيقة الشيء، من حقق الشيء إذا ثبته، «و» هذا التحقيق بيانه «هو أنكم» يا معشر المعتزلة «غلطتم في ظنكم بنا» حين ظننتم «أنا نقول:» إن «استقرار الشرع» وثبوته «موقوفٌ على نظر الناظرين»، ونحن لا نقول بهذا، «بل» نقول إنه «إذا بعث الرسول» -أل للعهد الذهني- وهو المرسل من رب العالمين- «وأُيِّد» صُدِّق من ربه «بمعجزته» التي أوتيها «بحيث يحصل» بحالة هذه المعجزة ويتحقق

«بها»- باعتبار أنها خارقة للعادة «إمكان» واحتمال حصول «المعرفة» بحقيقة هذا الرسول ومعجزته «لو نظر» الناظر «العاقل فيها فـ» إنه بهذا الإمكان «قد ثبت الشرع واستقر» بذلك «ورود الخطاب» متلبساً «بإيجاب النظر» أي رجحانه في تلك المعجزة، والدليل على وروده هو هذا الإمكان، والتكليف لا يستدعيه إلا الإمكان، وقد أمكن هذا النظر فصار واجباً أي راجحاً «إذ لا معنى للواجب» هنا «إلا ما ترجح فعله على تركه ب» سبب «دفع ضرر معلوم» للمكلف «أو موهوم» متوقع الحصول، فمن أدرك أنه يمكنه معرفة دلالة المعجزة لو نظر فيها، فإنه إن لم ينظر فيها قد يخالج صدره أنه قد يلقي بنفسه إلى الضرر بسبب هذا الإهمال، وهو ضرر موهوم، فتقرر في حقه وجود ضرر موهوم فيجب عليه لذلك أن ينظر في تلك المعجزة، والوجوب هو الرجحان هنا «فمعنى الوجوب» هنا هو «رجحان الفعل على الترك، والموجب» لهذا الفعل «هو» نفسه «المرجح» له في المعنى «والله تعالى هو المرجح وهو» سبحانه «الذي عرّف» وعلم «رسوله وأمره» على وجه التبليغ «أن يعرف» ويعلم «الناس أن الكفر» بالله تعالى «سم مهلك» فيه التشبيه البليغ عند الجمهور، وإنما كان الكفر مهلكاً لأنه يميت القلوب والعقول، ويزيل الرحمة والأخلاق، ومكارم الصفات من صاحبه، ويعطل حواسه الظاهرة والباطنة فلا ينتفع بها، وغير ذلك من صور الإهلاك الحسي والمعنوي، نعوذ بالله من الكفر. «و» يعرفهم كذلك أن «المعصية داء» لأنها للنفس والروح بمثابة أدواء الأبدان التي تزيل قوتها، وتبدل طبائع حواسها، فالمعاصي تجلب الخراب لصاحبها وتدمر العمران، وما ورد من الآثار الخبيثة للمعاصي من النصوص الشرعية معروف، فلا نطيل به.

«و»كما يعلمهم الرسول ما ذكر يعلمهم كذلك أن «الطاعة» لله رب العالمين في أوامره ونواهيه دواء و«شفاء» لما يعرض في الصدور من الأمراض

المعنوية الشيطانية وغيرها، وفي تقلبات الحياة من آثار الحوادث والوقائع وغير ذلك مما يعلم كل مؤمن مطيع تجدد وروده عليه في كل وقتٍ. وهذا بين، كما هو معلوم.

وإذا عرفت أن ثبوت رجحان -وجوب- النظر شرعاً في المعجزة لا يتوقف إلا على بعث الرسول وتأييده بالمعجزة التي يمكن أنه لو نظر فيها العاقل عرف أنه رسول، عرفت أن المرجح للنظر حقيقةً هنا باستقرار الشرع ليس المعجزة، بل هو من بعث الرسول وأيده بمعجزته «فالمرجِّح» إذن «هو الله تعالى، والرسول هو المخبر» بما عرفه ربه وعلمه، «والمعجزة» المؤيد بها الرسول «سبب يمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح» للنظر على الترك، «والعقل هو الآلة» والوسيلة «التي بها يعرف صدق المخبر» وهو الرسول، متلقياً ذلك «عن الترجيح» الذي دلت عليه المعجزة، فالعقل يعرف صدق المخبر بسبب الترجيح للنظر الذي دلت عليه المعجزة، «والطبع» الإنساني «المجبول» والمفطور «على التألم بالعذاب» والعقاب «و» على «التلذذ» والاستمتاع «بالثواب» والجزاء الحسن «هو الباعث المستحث» الدافع للنفوس بإلحاح «على» أن تأخذ «الحذر» والوقاية «من الضرر» البدني و المعنوي.

«و» هكذا «فإنه بعد ورود الخطاب» الشرعي على الوجه الذي تقدم بيانه «حصل الإيجاب الذي هو الترجيح» وقد سبق ذكر ذلك، «وبالتأييد» للرسول «بالمعجزة حصل الإمكان في حق العاقل الناظر إذ قدر» واستطاع «به» أي بهذا الإمكان «على معرفة الرجحان» لإتيان النظر المذكور واختياره على تركه.

وبذلك «فـــ» إن سائق الدور هنا حجة على استحالة جعل الوجوب العقلي في المعرفة للرسل أصلاً لها، و «قوله» في ذلك الدور: «لا أنظر ما لم

أعرف» وجوب النظر علي، «ولا أعرف» وجوبه علي «ما لم أنظر، مثاله ما لو قال الأب لولده: انتبه فإن وراءك سبعا عاديا» على الفرائس هَجوما «هو ذا يهجم عليك» الآن «إن غفَلت عنه» أو أهملته «فيقول» الولد «لا التفت ما لم أعرف وجوب الالتفات» علي «ولا يجب» علي «الالتفات ما لم أعرف السبع، ولا أعرف السبع ما لم ألتفت. فيقول له» أبوه «لا جرم» لا محالة -حقاً- أنك «تهلِك بترك الالتفات، وأنت غير معذور» في هذا الترك، «لأنك قادر على الالتفات، وترك العناد والمكابرة.

وإنما اختير الأب في هذا المثال لشدة شفقته على ولده.

«فكذلك» حال «النبي» فإنه «يقول» لمن ينذره وينصح له: «الموت وراءك» لن يخطئك مهما طال عمرك «ودونه» أي بعده «الهوام» الحيات وكل ذي سم يقتل «المؤذية» التي تلحق بك الأذى -ولعله أراد بهذا ما روي في شأن عذاب القبر «والعذابُ الأليم» الخزي في الدنيا وعذاب النار في الآخرة «إن» عصيت «وتركت» ما تدرك به «الإيمان» من النظر وغيره، «و» تركت «الطاعة» لربك-سبحانه- «و» أنت ستدرك و «تعرف» أن «ذلك» كله حق «بأدنى نظر» منك «في معجزتي» التي أيدني بها رب العالمين، «فإن» أنت «نظرت» كما هو مطلوب منك «وأطعت» في ذلك، وبعدما تعرف أن هذا مرسل من رب العالمين «نجوت» من خزي الدنيا ومن عذاب الآخرة «وإن غفلت» عن هذا الأمر الواجب عليك «وأعرضت» وصددت عنه «فالله تعالى غني عنك وعن عملك»، بل هو غني عن العالمين «وإنما أضررت» وألحقت الضرر والأذى «بنفسك» ثم سَكَت النبي. وأنت إذا تأملت في هذا القول الرسولي -النبوي- «فـ» إنك ترجع إلى نفسك بعد استيعاب مضمونه ومعرفة ما فيه من الإنذار وإقامة الحجة، وتقول «هذا أمر معقول» تقضي العقول بأنه صحيح من جهة ما

تقضي به العقول في حق القضايا إذ «لا تناقض فيه» ولا تعارض، بل هو مؤيد بالبراهين والآيات الوجودية. هذا منتهى الجواب الأول.

«الجواب الثاني» عن هذه الشبهة: شبهة ترتب إفحام الرسل المدعوين بسبب الدور على القول بتلقي الوجوب من الشرع وحده.

وهذا الجواب مبتناه على جعل المقابلة بين ما يفيده الأصل الأشعري هنا - الوجوب للنظر مصدره الشرع وحده- وما يفيده الأصل الاعتزالي فيه -الوجوب للنظر مصدره العقل وحده- وسيلة إلى تزييف القول الاعتزالي في هذا المقام ونصرة الرأي الأشعري فيه.

وهذا يتمهد فيه القول ويتحقق بيانه بذكر ما تقدم من أن المعتزلة قد قدحوا في هذا الأصل الأشعري وحكموا عليه بالفساد لما يترتب عليه من معضلة إفحام الرسل المذكورة المبنية على الدور.

والأشاعرة قد سعوا إلى الانفصال عن هذا الاعتراض ببيان حصول رجحان النظر في المعجزة بالإمكان المذكور -وقد تقدم بيان ذلك بيانا كافيا- وبهذا سلم أصلهم هذا من هذا القادح الاعتزالي -على ما يقولون-.

فظهرت بهذا صورة المذهب الأشعري هنا -كما ترى- وقد أزيل عنه ما كدرت به من لون الفساد بسبب هذه الشبهة.

وبعد ثبوت هذا في الأذهان ترد -بحكم العادة في الترتيب بين أجزاء الموضوع المنظور فيه بالعطش المعرفي- الحاجة إلى معرفة صورة هذا المذهب الأصل الاعتزالي: العقل وحده الموجب هنا من حيث ما يفيده في هذا الموضوع، لتقارن وتقارب صورته بصورة المذهب الأشعري السابقة لنعلم أي المذهبين أحق بالاعتبار، فلنصر إلى ذلك قائلين:

بيان هذا الأمر نصدره بسؤال المعتزلة قائلين: يا معشر المعتزلة مقتضى هذا القدح منكم في المذهب الأشعري هنا، والحكم عليه بالفساد يقتضي أن ما يفيده أصلكم في هذا الموضوع ينجي من هذه المعضلة -الدور الذي بني عليه إفحام الرسل- فهل هذا صحيح في واقع الأمر، أم أن هذه المعضلة متقررة الوجود ثابتة على أصلكم أيضا؟

الذي انتهى إليه النظر في هذا الأمر هو أن هذا حاصل أيضا على الرأي الاعتزالي هذا، وذلك بأن وجوب النظر عند المعتزلة نظري، وبهذا فإنه لا يتأتى دركه إلا بالنظر والاستدلال، وحينئذ يقول من دعاه النبي فعاند: لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر، ولا يجب علي النظر في معجزتك إلا بنظري، فلا أنظر لئلا يجب علي النظر. فيلزم الإفحام بسبب هذا الدور . فتقرر أن المعتزلة -أيضا- دليلهم العقلي لا يرفع به هذا الإفحام.

وتفصيل القول في هذا يتحقق بأن نسلك مسلك«المقابلة»كما ذكرنا لمذهبنا في الجواب عن هذه الشبهة «بمذهبهم»، وما يفيده في الجواب عنها، وغرضنا من إيراد هذه المقابلة مرة أخرى بيان قصور مذهبهم عن إثمار رفع الدور الذي ينشأ عنه هذا الإفحام، وأنهم لا يستطيعون بمقتضاه الانفصال عن الاعتراض به عليهم، «فإنهم قضوا» وحكموا «بأن العقل هو الموجب» للنظر «وَ» أنت خبير بأن العقل «ليس يوجب»ـــه «بجوهره» كما يوجب المبادئ الفطرية الضرورية بجوهره لأنها مقوماته، وبذلك فإنه لا يوجبه «إيجابا ضروريا» بحيث «لا ينفك منه أحد» كما لا ينفك عن استحالة اجتماع النقيضين -مثلا- «إذ لو كان كذلك» أي يوجبه إيجابا ضروريا «لم يخل» ولم يتجرد «عقل عاقل» في مضطرب أحواله «عن معرفة» حصول «الوجوب» له -أي للنظر- عقلا، ولذلك فإن إدراك وجوبه على الحقيقة نظري، فـ«لابد»

لتحصيله «من تأمل» فيما يدرك به «و» من «نظر» في المقدمات التي تنتجه، «و» بذلك فإن الشخص «لو لم ينظر» ويحرك نفسه في المعقولات المتعلقة بهذا الشأن «لم يعرف وجوب النظر، وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر، فيؤدي ذلك إلى الدور كما سبق» فالدور حاصل على كلا الأصلين.

قال إمام الحرمين في هذه المسألة: "ثم نفس العقل لا يدرك به وجوب النظر البتة، ولا بد من فكر مفض -على زعمهم- إليه. فامتناع المدعوين عن الفكر المرشد إلى وجوب النظر العقلي كامتناعهم عن النظر المرشد إلى الواجب السمعي"(١).

«فإن قيل» إن «العاقل» بموجب طبعه «لا يخلو» باله «من خاطرين يخطران له» ويردان على نفسه «أحدهما: أنه» أي أن هذا العاقل «إن نظر» في المعجزة، وعرف أن صاحبها رسول الله «وشكر» ربه جزي على ذلك بالحسنى و«أثيب» عليه.

«والثاني أنه إن ترك النظر» في المعجزة لن يعرف أن صاحبها رسول الله ثم لن يشكر، فإن كان كذلك «عوقب» في الآخرة بذلك، ثم يفكر في هذا الوضع الذي قام به «فيلوح له» ويظهر بمقتضى طبع النفس المحب للنجاة والكاره للألم «على القرب» بمجرد التفات النفس إلى هذا الحال «وجوب سلوك طريق الأمن» وهو النظر، ثم المعرفة ثم الشكر.

«قلنا» جوابا عن هذا الاحتمال، إن هذا فرض محتمل يكذبه الواقع، إذ «كم من عاقل» فني عمره و«انقضى» وانتهى «عليه الدهر» يعني دهره -عمره-، وقوله «عليه» للدلالة على أن ذلك الانقضاء شر له إذ مضى عمره

(١) انظر: التحقيق و البيان - شرح البرهان/ الأبياري/ ١/ ٣١٧.

«ولـم يخطـر لـه» ولم يرد بباله«هـذا الخاطر» على الإطلاق، «بـل قد يخطر له» خـلاف ذلـك وهـو «أنـه لا يتميز» ولا يترجـح «في حق الله تعالـى أحدهمـا عن الآخـر» لأن الله -سبحانه- غني عـن العالميـن فأفعالهم كيفما كانـت لا تنفعه ولا تضـره ولا تزيـد ذلـك في ملكه شيئا، ولا تنقصه، فوجودها وعدمها سيان، والله سبحانه منزه عن الأغراض؛ فإذا تقرر هذا عند صاحب هذا الخاطر يقول في نفسه إذن لا يجب علي شيء فلا مطمع لي في تحصيل فائدة ما بأعمالي وإن صيرتها شكرا، «فكيـف أعذب نفسي بـلا فائدة ترجع إلي، ولا إلـى المعبود» سبحانه؟ ومن المعلوم أن أفعال العقلاء منزهة عن العبث.

«ثم» نقول من وجه آخر «إن كان عدم الخلو عن» هذا «الخاطر» القائد إلى سلوك الأمن «بعد» حصول «إنذار النبي» الرسول له عذاب الله «وتحذيره» له من عقابه، فهذا مسلم «و» وارد الوقوع، إذ «نحن» معشر الأشاعرة ومن وافقنا في هذه المسألة «لا ننكر أن الإنسان إذا استشعر المخافة» من الضرر أو الهلاك «استحثه» ودفعه بإلحاح «طبعه على الاحتراز» أي اتخاذ الحرز مما يخشاه، والمانع منه متحصنا بذلك، وهذا الاستشعار لا يكون إلا من جهة هذا الإنذار الرسولي «فـ» ادعاء حصوله بغير ذلك غير مسلم لـ «أن» هذا «الاستشعار إنما يكون» عارضا «بالتأمل الصادر عن العقل»، وقد تقدم ذكر كيفية حصول ذلك في مجرى القول الأشعري في طريقة حصول الوجوب الشرعي للنظر. وعلى هذا «فـ» إنه «إن سمى مسم» -اسم فاعل سمّى- «معرفَ» ومبين «الوجوب» كالمعجزة «موجبا» أي مرجحا للنظر «فقد تجوز» أتى بالمجاز «في الكلام» يعني في كلامه، «بل» الكلام «الحق الذي لا مجاز فيه» هو «أن الله تعالى» هو «موجب» النظر «أي مرجح للفعل» يعني لفعله أي النظر «على الترك» يعني على تركه. «والنبي» الرسول -عَلَيْهِ السَّلَامُ- «مخبر» بما أحي به إليه من ربه، «والعقل معرف» حقائق الأشياء ومنها حقيقة الرسول، «والطبع باعث»

مستحث على الفعل «والمعجزة ممكنة» العقل «من المعرفة» المذكورة، «والله» سبحانه و«تعالى أعلم» .

وإمام الحرمين قد أورد هذا الاحتمال الأخير -احتمال اجتماع الخاطرين المذكورين في البال- وجوابه على صورة أخرى وإن كان المضمون متشابها فقال: "فإن قالوا: يبعث الله إلى كل مدعو ملكا ينفث في روعه، ويردده بين إمكان العقاب لو ترك النظر، واستحقاق الثواب لو نظر، ثم العقل يستحثه على اجتناب العقاب. قلنا: هذا يوجب أن لا يخلو مدعو من تعاقب خاطرين، ونحن نعلم معظم المدعوين مضربين عن هذه الفنون. ولو سلم ما قالوه من معنى، فكيف يدرك المدعو كلام الملك؟ والكلام عند الخصوم أصوات؟ وإن أدركه فلا يبالي به، وأي حاجة إلى ذلك، وفي دعوى النبي مقنع عما هذوا به[١]. "

ونص الجويني -إمام الحرمين - هذا مضمونه مؤكد لما سبق تقريره في هذه الجزئية، وبهذا ينتهي القول في هذه المسألة.

(١) انظر: التحقيق و البيان/ الأبياري/ ١/ ٣١٨.

المسألة الثالثة

«مسألة» حكم الأشياء قبل ورود الشرع وبعثة الرسل. وقد ذكرها الأشاعرة كالسابقة تنزلا. وتبيان ذلك واستشكاله قد سبق ذكره، وهذه المسألة هي: أنه قد «ذهب جماعة من المعتزلة» وهم معتزلة البصرة «إلى أن الأفعال» التي لم يقض فيها العقل بحسن ولا قبح لفقد المرشد إلى ذلك، حكمها «قبل ورود الشرع» وبعثة الأنبياء إن فرض زمان بهذا الحال «على» حكم «الإباحة، وذهب إلى هذا الحكم -أيضا- مطلقا مع اختلاف في المدرك مع المعتزلة ومفهوم الإباحة بعض الفقهاء من الشافعية كأبي حامد المروزي، وابن سريج، وبعض الحنفية، والحنابلة، «وقال بعضهم» أي بعض المعتزلة -وهم معتزلة بغداد- إلى أنها «على» حكم «الحظر» والتحريم، ووافقهم مع اختلافهم معهم في المدرك والمفهوم ابن أبي هريرة، والأبهري من المالكية، وبعض الحنابلة. «وقال بعضهم» أي المعتزلة إنها «على الوقف» فلا يصار فيها إلى حظر ولا إلى إباحة، وعلى هذا أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي. «و» المعتزلة «لعلهم أرادوا» وقصدوا «بذلك» الذي حكموا به من أحكام هنا قصره «فيما» من الأفعال «لا يقضي» ولا يحكم «العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورة» كما في الأمثلة السابقة كالكذب والجهل، والصدق والعلم، فإن هذه قد قضوا فيها بما سبق ذكره «أو نظرا» كما في النظر السابق بيانه «كما» بيناه في أثناء الكلام على حكم الأفعال في المذهب الاعتزالي و «فصلناه من مذهبهم» هناك في هذا الموضوع.

وهذا الذي ذكر هنا احتمالا، وهو قصد المعتزلة هنا الأفعال التي ليس فيها مناط قبح ولا حسن، قد صرح الآمدي وابن الحاجب وإمام الحرمين، وابن السبكي وغيرهم بثبوته، وأن هذه الأفعال فقط هي محل هذه الأحكام عندهم، فهي محل القول هنا وحدها.

«وهذه المذاهب» التي ذهب إليها المعتزلة في حق هذه الأفعال مذاهب «كلها باطلة» ببطلان ما اعتبر أساسا لها، وبهذا فإننا سنبطلها ونبطل ما ادعي أنها مبنية عليه.

«أما إبطال مذهب الإباحة فـ» ـإن ما يتحقق به «هو أنا» سنقرر أنه لا دليل على هذا الحكم في حق هذه الأفعال؛ وفي إنجاز ذلك «نقول:» إن «المباح» وهو ما فيه التخيير بين الفعل والترك «يستدعي» ويستوجب «مبيحا» إذ هو متوقف عليه؛ لأن أسماء المفعولين والفاعلين تستدعي المصادر، وأسماء المفعولين تستدعي الفاعلين «كما يستدعي» ويستوجب «العلم» محلا يقوم به في وجوده، لأنه عرض، والعرض لا يقوم بنفسه، «و» مثله «الذكر» فإنه عرض لا يقوم بنفسه، فهو في وجوده بحاجة إلى ما يقوم به، وبذلك فالذكر يستدعي «ذاكرا و» العلم يستدعي «عالما» فلا علم موجود بدون عالم، ولا ذكر بدون ذاكر، وكذلك من حيث الوجود لا مباح حقيقة بلا مبيح . «والمبيح هو الله تعالى» وهو الذي يعلم منه ذلك «إذ خير» العباد «بين الفعل» للشيء «والترك» له «بخطابه» الدال على ذلك «فإذا لم يكن خطاب» من لدنه -تعالى - يدل على التخيير «لم يكن» ولم يحصل «تخيير» في شأن ذلك الفعل، «فـ» تقرر أنه «لم تكن إباحة» فيه.

هذا إن قصدوا أنه مباح حقيقة أي شرعا، «و» أما «إن عنوا بكونه مباحا أنه لا حرج» أي لا إثم «في فعله ولا» في «تركه فـ» إنهم «قد أصابوا في المعنى» لأن هذا ينطبق على ما لم يرد فيه حكم شرعي«و» لكنهم «أخطؤوا في» إطلاق هذا «اللفظ» عليه، لأن هذا اللفظ - المباح- لا يطلق في رأينا إلا على الشيء الذي ورد فيه خطاب الله بالتخيير بين فعله وتركه «فإن فعل البهيمة» العجماء «والصبي» الذي لم يكلف «والمجنون» الفاقد للعقل «لا يوصف بكونه مباحا، وإن لم يكن في فعلهم» له «وتركهم» له «حرج» وإثم، إذ لا تكليف إلا بشرط

العقل. «والأفعال في حق الله تعالى؛ أعني ما يصدر من الله» تعالى من أفعال كالرزق والإحياء والإماتة والعطاء والمنع، والإعزاز والإذلال، وغير ذلك من أفعاله «لا توصف بأنها مباحة و» هو تعالى «لا حرج عليه» في فعلها ولا «في تركها» كما هو معلوم، و«لكنه إذا انتفى التخيير من المخير» وهو الله- تعالى- «انتفت الإباحة». فبينهما تلازم وجودا وعدما.

«فإن استجرأ» أي بالغ في الجراءة «مستجرئ» متجاسر «على إطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به» أي بهذا الإطلاق «إلا نفي الحرج» عنها «فقد أصاب في المعنى» لأنه لا حرج فيها «وإن كان» قوله هذا و«لفظه» هذا اللفظ المباح في حق أفعال الله -تعالى- فعلا «مستكرها» لما فيه من الإشعار بأن أفعال الله -تعالى- يوجد من يحكم عليها ويقومها، وهو ممتنع.

«فإن قيل» إن «العقل هو المبيح» لهذا الشيء الذي أطلق عليه لفظ المباح «لأنه» أي العقل هو الذي «خير بين فعله وتركه إذ حرَّم» الفعل «القبيح وأوجب» الفعل «الحسن، وخير فيما» من الأفعال «ليس بحسن ولا قبيح» لعدم ما يوجب التحريم فيه ولا الإيجاب.

«قلنا» جوابًا عن هذا القول: «تحسين العقل وتقبيحه» أصل اعتزالي «قد أبطلناه» وأظهرنا أنه زائف «وهذا» القول «مبنيٌ عليه فيبطل» هو -أيضًا لبطلان هذا الذي بني عليه، «ثم» إن «تسمية العقل مبيحًا مجاز» إذ لا تقوم به صفة الإباحة التي هي من خصائص الشارع، فتسمية العقل مبيحًا هو «كتسميته موجبا» حاكمًا بالإيجاب، أو محرمًا، أي حاكمًا بالتحريم، وكل ذلك مجاز، فالعقل لا ينطلق عليه شيء من ذلك حقيقة، «فإن العقل» شأنه أن «يعرف الترجيح» بين ما تعارض من الأدلة ويبينه «ويعرف» معنى «انتفاء الترجيح» في الفعل بعد تصور ماهية ذلك كله، هذا إذا حملنا التعريف - هنا

- على معنى التحديد والتبيين، ويمكن أن يكون معناه التعريف للترجيح في الأفعال المعينة، بحيث يكون العقل إذا نظر في فعلٍ معين يعرف صاحبه أن فيها الترجيح، أو يعرفه أن فيه انتفاءه. والحمل الأولَ أولى على ما يظهر من حال هذا الموضوع، والله أعلم.

والفعل إذا قام به الرجحان قام به الوجوب - كما تقدم ذكر ذلك -، «ويكون معنى وجوبه» حينئذٍ «رجحان فعله على تركه»، فيكون الوجوب مرادفاً لهذا الرجحان «والعقل» لا يعطي الترجيح والرجحان من عنده، وإنما «يعرف ذلك» ويدل عليه حيث يوجد، «ومعنى كونه» أي الفعل «مباحاً انتفاء الترجيح» فيه بأن يكون خلواً منها، «والعقل معرف» هذا الانتفاء ودالٌ عليه «لا مبيحٌ» يقضي بالإباحة، «فإنه» أي العقل «ليس بمرجح» فالإباحة ترادف انتفاء الترجيح، «ولا» هو «مُسَوٍّ» بين الفعل والترك، «لكنه» كما تقدم ذكر ذلك «معرف للرجحان والاستواء» ومبين لهما متى وجدا وحصلا في واقع الأمر.

«ثم» بعد هذا «نقول» لأصحاب هذا الحكم -الإباحة- هنا «بِمَ» يعني بأي شيء من الأدلة «تنكرون على أصحاب الوقف» في حكم هذه الأفعال «إذا أنكروا استواء الفعل والترك» فيما لا يقضي فيه العقل بحسنٍ ولا قبح، وإنما قد يخفى ما به الترجيح بينهما ويكمن «وقالوا:» إن مما يدل على ذلك أنه «ما من فعلٍ مما لا يحسنه العقل ولا يقبحه إلا ويجوز» عقلاً «أن يرد الشرع بإيجابه»، فيكون واجباً، «فيدل» ذلك «على أنه» فعلٌ «متميزٌ» مخصوصٌ «بوصفٍ ذاتي» قائمٌ بذلك الفعل «لأجله يكون لطفاً» من الله تعالى، ويعرف كونه لطفاً بكونه «ناهيا» صارفاً «عن» فعل «الفحشاء» والمنكر وَ«داعياً» بأثره في النفس الذي يترتب عنه «إلى العبادة» والطاعة «ولذلك أوجبه الله تعالى، وَ» لكونه بهذا الحال اللطفي الذي لا يعلم إلا من جهة الشرع «العقل

لا يستقل» ولا ينفرد «بدركه» بل لابد من إرشاد الشرع إليه، «وَ»كما يجوز أن يرد في هذا الضرب من الأفعال التي لا يستقبحها العقل ولا يستحسنها ما ذكر من الإيجاب الشرعي لها كذلك «يجوز أن يرد الشرع بتحريمه» فيكون حراماً، «فيدل» هذا الورود فيه «على أنه متميزٌ بوصف ذاتي» قائمٌ به «يدعو بسببه الى الفحشاء والمنكر، وهذا الوصف«لا يدركه العقل» وكيف يدركه «وقد استأثر الله» -تعالى- واختص «بعلمه» فلا يستطيع أحدٌ إدراكه. «هذا مذهبهم» أي مذهب أهل الوقف -هنا- الواقفية.

«ثم يقولون» لكم يا معشر القائلين بالإباحة -هنا- وهم يقررون ما به يتقوى ردهم عليكم، وأنتم على وفاق عليه لأنه من ثمرة أصولكم جميعاً «بِمَ» يعني بأي شيءٍ من الاعتبارات وما يعد دليلاً «تنكرون على أصحاب الحظر» هنا، أي القائلين إن هذه الأفعال على الحظر والتحريم «إذ قالوا» في تضاعيف ما أوردوه من قولٍ في نصرة مذهبهم وتزييف مذهبكم «لا نسلم» وجود «استواء» ومساواةٍ بين «الفعل[1]» -بالمعنى المصدري، وهو الإيجاد والإيقاع -للشيء، -بمعنى الفعل الحاصل بالمصدر، وهو الأثر- «و» بين «تركه» مطلقاً، وذلك لأن العالم كله ملكٌ لله تعالى، فلا يتصرف فيه إلا بإذنه، وعلى هذا «فإن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح» مدرك بالضرورة قبحه لأنه ظلم «والله تعالى هو المالك» لكل شيءٍ حقيقة «وَ» هو «لم يأذن» لكم في هذا التصرف، وهذا يوجبه هذا الذي ذكر من قبح التصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه، قياسا للغائب على الشاهد.

«فإن قيل: لو كان»هذا التصرف «قبيحاً» كما تقولون «لنهي عنه و» لو نهي عنه لـ«ورد السمع» والنقل عن الشارع «به»، وهو ما لم يحصل«فـ» يثمر لنا

---

(١) بالمعنى المصدري: الإيجاد والإيقاع.

هذا أن «عدم ورود السمع» بذلك «دليلٌ على انتفاء قبحه»، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾.

«قلنا:» مجيبين عن هذا الانفصال الشبهة «لو كان حسناً لأذن فيه و» لو أذن فيه لـ «ورد» به «السمع» والنقل عن صاحب الشرع «به» وبذلك

«ف» إن «عدم ورود السمع به» أي بذلك «دليل على انتفاء حسنه»، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾﴾.

«فإن قيل: إذا أعلمنا الله -تعالى- أنه» فعل «نافع ولا ضرر فيه فقد أذن فيه» لأن قيام المنفعة بالشيء دليل الإذن الإلهي فيه، وإلا كان ذلك خالياً من الحكمة، والله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ- حكيمٌ، وأفعاله -سبحانه- لا تخلو من الحكمة.

«قلنا:» جواباً عن هذا القول بقياس الغائب -وهو من لا يدرك بالحواس، وكل من لا تدركه الحواس فهو غائب عنها لأنها لا تدركه- على الشاهد -وهو من يدرك بالحواس-: إن هذا الذي ذكرتم لا يمضي حكمه بيننا، ولا نقبله في عرفنا، وإلا «فإعلام المالك» للطعام -مثلاً- «إيانا أن طعامه نافعٌ لا ضرر فيه ينبغي» ويصح «أن يكون إذناً» في أكل هذا الطعام، وهذا باطلٌ، إذ ليس في هذا الإعلام سوى الإخبار بثبوت هذا الوصف لهذا الطعام، وليس الإذن في أكله.

«فإن قيل:» -قياساً للغائب على الشاهد- «المالك منا يتضرر» بالتصرف في ملكه، وهذا هو الأصل، «والله» تعالى «لا يتضرر» بالتصرف في ملكه إطلاقاً، «فالتصرف في مخلوقاته بالإضافة إليه يجري مجرى التصرف[1] في مرآة الإنسان بالنظر فيها، و» مجرى التصرف «في حائطه» جداره «بالاستظلال به وَ»

مجرى التصرف «في سراجه بالاستضاءة به» أي الانتفاع بضوئه في بيتك -مثلا- كأن يوقد سراجه في بيته وضوؤه ممتدٌ إلى بيتك فتنتفع به.

(١) سيأتي القول فيكون هذا تصرفا.

«قلنا:» في رد هذا الوجه -الجواب عنه- «لو كان قبح التصرف في ملك الغير لتضرره لا لعدم إذنه» لانحصرت علة القبح في التضرر، وخاصة على مذهبكم الذي بني على أن الحسن والقبح ذاتيان و «لقبح» هذا التصرف -بناءً على انحصار هذه العلة فيما ذكر- «وإن أذن» فيه «إذا كان متضرراً» به؛ و«كيف» يصح هذا القياس «ومنعُ» الشاهد وهو «المالك» هنا غيره «من» التصرف في «المرآة والظل والاستضاءة بالسراج قبيح»، كما يدل على ذلك العرف. «وَ» الله -تعالى- لا يقبح منه ذلك، فـ«قد منع الله» تعالى «عباده من» أكل «جملة من المأكولات» كلحم الخنزير وما أهل لغير الله به، وهو لا يتضرر بأكل الناس لها، ولكنه منعهم منها «ولم يقبح» ذلك منه فبطل هذا القياس.

أما تحريم التصرف في ملك المالك منا «فإن كان ذلك لضرر العبد» فإن هذا المناط -ضرر العبد- قد يجري في كل تصرف في ملكه «فما من فعلٍ» حصل في ملك الغير «إلا ويتصور أن يكون فيه ضرر» يقع عليه «خفيٌ لا يدركه العقل و» بهذا «يرد» وجوب الانكفاف و«التوقف» عن التصرف فيه مطلقاً «بـــ» وجوب «النهي» الشرعي «عنه»، ذلك النهي المدرك وجوده بوجود مناطه وهو الضرر المذكور فيما خفي فيه الضرر والضرر الظاهر فيما يظهر فيه.

«ثم نقول» لكم سائقين ما يعضد به هذا الرد -الجواب-: إن «قولكم: إنه إذا كان لا يتضرر الباري» سبحانه «بتصرفنا» في ملكه «فـــ» إن ذلك التصرف «يباح» ولا يحرم قياساً على المالك منا الذي لا يتضرر بالتصرف في ملكه «فلِمَ قلتم ذلك؟» وهو مبنيٌ على مناط -عدم الضرر- غير معتبر في أصله نفسه، فهو وصفٌ طردي «فإن نقل مرآة الغير من موضعٍ إلى موضع» آخر «وإن كان» فعلاً «لا يتضرر به صاحبها» فإنه «يحرم» لأنه تصرف في ملكه بغير إذنه «وإنما يباح النظر» في المرآة «لأن النظر» فيها «ليس تصرفاً في المرآة،

كما أن النظر إلى الله تعالى» في الجنة «و» النظر «إلى السماء ليس تصرفاً في المنظور فيه ولا في الاستظلال تصرفٌ في الحائط ولا في الاستضاءة تصرفٌ في السراج، فلو تصرف في نفس هذه الأشياء» يعني الموجودات «ربما» يحكم بمنع هذا التصرف و «يقضي بتحريمه إلا إذا دل السمع» من الشارع والنقل عنه «على جوازه» وإباحته.

«فإن قيل: خلقُ الله -تعالى- الطعوم» التي يحبها الإنسان بطبعه «فيها»أي في هذه الأشياء «و» كذلك خلقه «الذوق فينا دليلٌ على أنه» سبحانه «أراد انتفاعنا بها فقد كان قادراً على خلقها عارية» خالية «عن الطعوم» هذه.

«قلنا» في الجواب عن ذلك إن المتكلمين «الأشعرية» كلهم «وأكثر المعتزلة مطبقون» في حق الأجسام كلها- ومنها هذه الأشياء ذوات الطعوم والذوق اللذيذ- ومتفقون «على استحالة خلوها» وتجردها «عن الأعراض» كالألوان والأكوان «التي هي قابلة لها» بموجب ماهيتها. وهذا الذي ذكره من أن الأشعرية متفقون على استحالة خلو الأجسام عن الأعراض هو ما اتفق على نقله عنهم. وقد بنوا ذلك على ما ذهبوا إليه من أن الأجسام متجانسة، لتركبها من الجواهر الأفراد المتماثلة، وإنما تتميز الأجسام بعضها عن بعض بالأعراض الحالة فيها، فلو خلا الجسم عنها بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئاً من الأجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها، بل كان جسماً مطلقاً غير مخصوص ولا معين، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورةً، إنما الموجود في الخارج هو الأمور المتعينة الممتازة[1].

أما المعتزلة فالمنقول عنهم في هذه المسألة هو: أن الصالحية منهم جوزوا هذا الخلو -خلو الأجسام عن الأعراض- فيما لا يزال، أما غيرهم فقد صاروا

---

(١) انظر شرح المواقف/ عضد الدين الإيجي/ ٤/ ٢٤١.

الى التفصيل في ذلك، فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان، والبغدادية يجوزونه في غير الألوان[1].

هذا هو المنقول في شأن المذاهب في هذه المسألة. وإذا تقرر على القول الصحيح أن الأجسام لا تخلو من الأعراض القابلة لها «فـ»إنه«لا يستقيم» ولا يصح «ذلك» الذي استدل به هؤلاء من أن خلق الطعوم وما يستلذ في الأشياء دليلٌ على أنه -تعالى- أراد الانتفاع بها، «وإن سلم» وجود هذه الرابطة عندنا بين ما خلق في هذه الأشياء والانتفاع، فإن أفعال الله -تعالى- لا تعلل بالأغراض والعلل الغائية -على ما رجحه المتكلمون الأشاعرة -مطلقاً، وهو مفصل فيه القول في كتب الكلام. وإذا تقرر عدم التعلل هذا «فلعله» تعالى «خلقها» وأوجدها، فتكون مخلوقة موجودة فقط «لا لينتفع بها أحد» ولا لعلةٍ أخرى، «بل» إنه سبحانه «خلق العالم بأسره» وما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع «لا لعلة» حاملة له على الفعل. أو «لَعَلَّه» فطر تلك الأشياء بتلك الطعوم والذوق «وخلقها ليدرك» ويحصل «ثواب» وجزاء «اجتنابها» واتقائها «مع» وجود الشهوة الدافعة إليها «كما يثاب على ترك» الفعلات «القبائح» والرذائل «المشتهاة» التي تجذب النفوس.

هذا ما تيسر ذكره في شأن بيان هذا المذهب -مذهب من قال بالإباحة في تلك الأفعال- وما تيسر ذكره في شأن رده.

«وأما مذهب أصحاب الحظر» أي التحريم في حق تلك الأفعال «فـ» إنه «أظهر» وأبين فساداً و «بطلانـاً» من المذهب السابق -مذهب القائلين بالإباحة-، وإنما كان هذا المذهب أظهر بطلاناً لأنه لا دليل يثبته ولا حجة تسنده، «إذ لا يعرف» حصول «حظرها» أي كونها محظورة «بضرورة العقل»

(١) ن م/ ن ص.

فيكون العلم بذلك ضرورياً، «ولا بدليله» فيكون العلم به نظرياً «و» ذلك أن «معنى الحظر» هو «ترجيح» وتغليب «جانب الترك على جانب الفعل» الذين يتردد بينهما النظر في حكم الفعل، وذلك الترجيح يحصل «لـ» أجل «تعلق ضرر» موجود «بجانب الفعل» ومعدوم بجانب الترك؛ وإذا كان معنى الحظر هو هذا «فمن أين يعلم» ثبوته ويدرك وجوده في هذه الأفعال «و» هو «لم يرد» به «سمع» فيعلم من جهة الشرع، «والعقل لا يقضي به» كذلك فلا يمكن أن يعلم من جهته «بل» إنك إذا نظرت نظراً عقلياً -مصلحياً- في ذلك قد تقول: إن التارك لهذه الأفعال «ربما يتضرر بترك اللذات» التي تكون عنها «عاجلاً، فكيف يصير تركها أولى من فعلها؟ وَ» أما «قولهم» في نص ردهم على أصحاب الإباحة -هنا- التصرف في هذه الأشياء ممنوعٌ ل «أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، -وهو قبيح-» فهو قول «فاسد، لأنا لا نسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع» ذلك «ونهيه» عنه «ولو» صرفنا نظرنا عن حكم الشرع في هذا الفعل و «حكم فيه العادة» باستقلال «ف» إن «ذلك» الحكم الذي يكون عن ذلك «يقبح في حق من تضرر بـ» ذلك «التصرف في ملكه» فقط، لا في حق من تَصرف فيه؛ إذن فهو قبيحٌ بالنسبة لمن تُصرف في ملكه، غير قبيح بالنسبة لمن تَصرف فيه، «بل» قد يقال -بحسب عرف الناس- إن «القبيح» هو «المنع مما لا ضرر فيه» لأنه دليلٌ على البخل، أو الحسد أو غيرهما من الأخلاق السيئة.

«ثم» إنا قد بينا في أثناء الكلام على موجب الحسن والقبح في الأشياء «أن حقيقة درك القبح» في الأشياء إنما «ترجع إلى مخالفة الغرض» فقط، «وأن ذلك» المدعى وهو أن الحسن والقبح ذاتيان «لا حقيقة له» وأن القول بذلك من فعل الوهم.

وفي حق أهل هذا المذهب قال إمام الحرمين: " فأما أصحاب الحظر فيلزمون الأضداد التي لا انفكاك عن جميعها، وليس يتحقق العرو عن

جميعها، فإن حظروا جميعها كان ذلك تكليف ما لا يستطاع، وإن خصصوا بالحظر شيئاً عن شيءٍ من غير تقبيح العقل وتحسينه لم يخف سقوط هذا المذهب، وإن خصصوا الحظر بما يعتقدون جواز الخلو عنه أصلا فمرجعهم إلى أن التصرف في ملك الغير من غير إذنه قبيح". (١)

هذا ما تأتى ذكره في شأن هذا المذهب.

«وأما مذهب» أهل «الوقف» فإنه يقال في بيان حاله «إن» كان من قالوا به قد «أرادوا به» يعني قصدوا أن معناه هو «أن الحكم موقوف قبل ورود السمع و» أنه «لا حكم في الحال» الذي قبل الورود، كما فسر بذلك وقف أبي الحسن الأشعري هنا، وقال النووي: إنه الصحيح عند أصحابنا «فـ» هو معنى «صحيحٌ، إذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب» قاض بالتكليف التنجيزي«قبل ورود السمع». أما الخطاب القاضي بالتكليف المعنوي فهو قديم. لكن هذا الذي اختير هنا وفسر به هذا الوقف قد قال الرازي في شأنه: "إنه ليس وقفاً، بل قطعاً بعدم الحكم". هذا إن أريد بالوقف ما ذكر.

«و» أما «إن أريد به»وقصد أن معناه هو «أنا نتوقف» في الحكم عليها، لأننا نجهل حكمها «فلا ندري انها محظورة» محرمة «أو مباحة» حلال «فهو» قولٌ فاسدٌ لأن معناه «خطأ»، وإنما كان كذلك «لأنا ندري أنه لا حظر» لا تحريم فيها، لفقد مقتضيه وهو الخطاب الشرعي الدال عليه «إذ معنى الحظر قول الله تعالى: لا تفعلوه»، فهذا القول هو الحظر، «و» كذلك ندري أنه «لا إباحة» فيها، «إذ معنى الإباحة» هو «قوله» أي الشارع «إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه» فهذا القول هو الاباحة، «ولم يَرِد شيءٌ من ذلك» القول الذي هو الحظر ولا القول الذي هو الإباحة.

---

(١) انظر التحقيق والبيان ١/ ٣٢٩- ٣٣٠.

وذكر ابن السبكي ان التوقف أو الوقف -هنا- فسر بتفسيرات، منها:

١ - انتفاء الأحكام.

٢- عدم العلم، يعني أننا نقر بأن لهذه الأفعال أحكاما قبل ورود الشرع، ولكن لا نعلم ما هي هل هي الحظر أو الإباحة، وعلل هذا بأن الحكم قديم عند الأشاعرة، وتفسير التوقف بعدم الحكم يخالف ذلك.

٣- أن فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف بإباحة ولا حرمة لعدم التعلق به، فالتوقف إنما هو في وصف الفعل لا في وجود الحكم، لكن لما كان السبب في هذا الوقف القطع بعدم الحكم بمعنى عدم التعلق فسر التوقف بعدم الحكم تجوزا[١].

"ويطلق كذلك على معنى: انا لا ندري هل هناك حكمٌ ام لا، وإن كان هناك حكمٌ فلا ندري أنه إباحة أو حظر"[٢].

وبعد بيان إطلاقات هذا المصطلح -الوقف والتوقف- نعطف عليه ختم القول في هذه المسألة بإيراد أمورٍ مهمة تتعلق بها، وهي تتم إدراك المضمون الأهم الذي أثمرته أنظار أهل الأصول في شأن هذه المسألة، ومن هذه الأمور:

أولا: أن بعض أهل العلم يترجم على هذه المسألة بترجمة مخالفة في الموضوع لهذا الذي اشتهر إيراده في الكتب الأصولية ترجمة لهذه المسألة.

فابن النجار -مثلا- قال في ذلك: "الأعيان والعقود المنتفع بها قبل ورود الشرع إن خلا وقتٌ عنه أو بعده وخلا عن حكمها أو لا وجهل مباحة"[٣].

(١) الإبهاج ابن السبكي/ ١/ ١٤٣- ١٤٤ بتصرف بسيط.

(٢) انظرشرح الإسنوي على منهاج البيضاوي/ ١/ ١٢٥.

(٣) شرح الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٣٢٥.

وهذا مخالفٌ لما درج عليه الأصوليون واشتهر إيراده في كتب الأصول وهو تخصيص الموضوع بالأفعال وقصر المسألة على ما قبل البعثة للأنبياء.

وهذا الذي اشتهر ودرج على بحثه ودراسته -وهو الأفعال قبل الشرع- هو الأجدر بالاعتبار ويحق عنواناً يبحث باعتبار أن هذه المسألة فرعٌ عن القبح والحسن، ثم إن المعتزلة إنما يفرضونها في هذا العنوان، ثم إن الأعيان لا تتعلق بها الأحكام إذ لا تكليف بفعل، وعلى هذا لا يظهر لجعل هذا العنوان هو موضوع هذه المسألة وجه، ولا لمخالفة ما عليها الجمهور فيها فائدة، بل ذلك يقضي على هذا الجعل والمخالفة بالفساد، وحب الاختلاف فقط.

ثانياً: أن هذا الوقف الذي عليه بعض المعتزلة ومن وافقهم يجري في الأحكام التكليفية والوضعية على حدٍ سواء[1].

ثالثاً: أن معنى الوقف الذي عليه المعتزلة في هذه المسألة ليس هو معنى الوقف عند غيرهم من الأشاعرة والفقهاء فيها. فالوقف الاعتزالي وقف شك، وأما وقف غيرهم من الأشاعرة فقد تقدم أنه يطلق عندهم على معان.

قال الأبياري: "ومذهبنا نحن -أيضاً- أن الأفعال قبل ورود الشرع على الوقف، ولكن المراد بالوقف عندنا غير ما أراده المعتزلة من الوقف لالتباس الأحكام بسبب الصفات، بل المتكلمون قاطعون بانتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع بناءً على استحالة تكليف ما لا يطاق عقلا.

ومن التكليف بالمحال عندهم التكليف من غير دليل، وأما نحن فنقف عن الحكم قبل ورود الشرائع تقديراً لاحتمال أن يكون الله -تعالى- كلف الخلق، وإن لم يجعل لهم إلى معرفة الحكم طريقا، لا لأن الأحكام تتبع الصفات وهي ملتبسة، ولكن لما جاءت الشرائع أخبرت عن انتفاء حكم الله

(١) انظر الإبهاج/ ابن السبكي/ ١/ ١٤٣.

-تعالى- عن العباد قبل ورود الأنبياء، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ فمذهبنا يساوي مذهب المعتزلة في الحكم ويفارقه في الطريق[1].

رابعاً: أن ابن النجار نقل عن بعض العلماء أنه قال: من لم يوافق المعتزلة في التحسين و التقبيح العقليين، وقال بالإباحة أو الحظر فقد ناقض. فاحتاج من قال بأحد القولين إلى سبب غير ما استندت إليه المعتزلة وهو ما أشير إليه بقوله: "بإلهام"[2].

هذا ما تيسر ذكره من هذه الأمور التي يتم بها استكمال صورة هذه المسألة وبعض ما تعلق بها من مباحث ذيلية لها.

---

(١) البيان والتحقيق الأبياري/ ١/ ٣٢٧- ٣٢٨.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ابن النجار/ ١/ ٣٢٨- ٣٢٩.

«الفن الثاني في أقسام الأحكام»

لما وقع الانتهاء من الكلام على الحاكم انتقل إلى الكلام على الحكم، وفي بيان ذلك وإيراده نقول: «الفن» الفرع «الثاني» من القطب الأول الذي هو الثمرة وهي الحكم -وهو عند الفقهاء مدلول الخطاب، وعند الأصوليين الخطاب- وهذا الفن الثاني معقودٌ فيه القول «في أقسام الأحكام» والمعروف المشتهر هو التعبير بالحكم، فيقال أقسام الحكم الشرعي، ولعل الإتيان بصيغة الجمع هنا قد سوغ بلحاظ وجود أنواع من الأحكام تحت كل قسم، كالواجب الموسع، والمضيق والمخير الخ، أو أتي بذلك بلحاظ أن كل قسم حكم مستقل، فاقتضى ذلك صيغة الجمع هذه.

وهذا الفن القول المورد فيه لبيان مضامينه يحتوي «ويشتمل على تمهيد» أيقول يمهد بفهمه إلى فهم ما بعده، وهذا التمهيد ضمن بيان أقسام الكلام وتعاريفها وذكر ما يرد عليه من اعتراضات وما هو الراجح منها «و»يشتمل كذلك على «مسائل» هي «خمس عشرة مسألة».

«أما التمهيد فإن أقسام الأحكام» الشرعية وتعاريفها هي ما يبين فيه وهذه الأحكام «الثابتة لأفعال المكلفين خمسة».

ولم يذكر هنا ما يورده بعض الأصوليين كخلاف الأولى الذي زاده الفقهاء ونقله ابن السبكي عنهم، والعفو الذي جعله بعضهم -كالشاطبي- قسما مستقلا، والفرض والمكروه تحريما الذي عليه الحنفية، وإنما وقع الاقتصار هنا على هذه الخمسة لأنها الأقسام الثابتة في الحكم الشرعي عند المصنف.

وقبل إيراد هذه الأقسام التي أوردها المصنف يجب أن ننبه على أمر مهم هنا وهو أنه يقسم الحكم الذي هو الخطاب الشرعي، ومقتضى ذلك

أن يذكر أقسام هذا الخطاب في هذا التقسيم كما يفعل غيره، فيذكر الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة، لأن هذه هي أقسام الخطاب لكنه لم يفعل ذلك، وإنما يجعل أقسام المحكوم فيه وهي الواجب والمحظور والمباح والمندوب و المكروه أقساما للخطاب، وهذا يحتاج إلى توجيه، وما يظهر أنه توجيه لذلك هو أن هذه أقسام للحكم باعتبار مستقره ومحله، فيعرف باعتبار ذلك فيكون إطلاقا مجازيا، ويسمى هذا تقسيم الخطاب باعتبار أحكامه. فهذه الألفاظ مجازية من باب إطلاق المسبب على السبب أو المتعلَّق -بالفتح- على المتعلِّق -بالكسر- أو أن يقدر بعد هذه الكلمات لفظ به فيقال الواجب به، المحظور به، وهذا الأخير بعيد لا يساعد عليه كلامُ المصنف، ثم إنه ينبو عنه الذوق، والأول هو الحق والأوجه؛ ولا يمكن أن يقال إن المحظور هو الحظر، ولا الواجب هو الإيجاب وهكذا، لأن ذلك سيلغي قسم المحكوم فيه وهو فعل المكلف، وهو متعلق الخطاب.

وعلى كل فإننا سنساير المصنف ومن على سبيله في هذه المصطلحات على أساس أنها مجازية، فالترجمة هي أقسام الحكم وما يمثل به أقسام الفعل المحكوم فيه، وكذلك التعاريف، وهذا وإن كان خلطاً غير مرضي لكنه لا مفر منه.

وهذه الخمسة التي أوردها المصنف هي: «الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه» هكذا رتبها المصنف، والمشهور أنها ترتب بحسب الاشتراك في نوع الاقتضاء، فيذكر الإيجاب ثم الندب لاندراجهما تحت اقتضاء الخطاب الفعل، ثم يذكر الحرام والكراهة لاندراجهما تحت اقتضاء الخطاب الترك، ثم تذكر الإباحة لاستقلالها بالتخيير.

وأمر الترتيب بين هذه الأحكام واسع، إذ المراد من ذكرها هو حصرها وبيانها فقط؛ وأي سبيل حصل به ذلك فهو واف بالغرض.

وبعدما ذكر المصنف هذه الأقسام انتقل إلى بيان مأخذ هذا التقسيم ومستنده، وذلك بأن أمر الشرع وضعا وتقسيما وترتيباً في الدرجة بين موضوعاته، ووصفها أمر توقيفي، فلا يجوز الإقدام على شيءٍ من ذلك إلا بدليلٍ شرعي، فأي امرئ أسند شيئا إلى الشرع في ذاته أو جعله من أثره فإنه يجب عليه أن يبين مأخذه من جهة الشرع ويبين دليل ذلك.

وعلى موجب هذا الأصل الشرعي الواجب العمل به مضى المصنف هنا، فبعد بيانه لتلك الأقسام انتقل إلى بيان مأخذ هذا التقسيم، لأنه فعلٌ في موضوعٍ شرعي -الخطاب- وبيان صورة هذا المأخذ، وذلك لإثبات ان هذا العمل -التقسيم- لم يكن بوضع أحد من الخلق، وأن وجوده حصل و تحقق على وفق ما يرد به الخطاب من أنواع الاقتضاء، فلا دخل لأحد في ذلك، فقصارى من يورد هذا التقسيم هو الإخبار بذلك بعد تحقق وجوده وثبوته من جهة الشرع ويبلغه نطقا وكتابة فقال في ذلك -رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ-: «ووجه» كون «هذه القسمة» على الصورة المخصوصة المعينة بما فيها من الحصر لأقسام فعلٍ شرعي -وهو الحكم- ومن التمييز بين هذه الأقسام بحقائقها ومراتبها هو أمر حاصلٌ من جهة الشرع، وذلك «أن خطاب الشرع» أي كلامه النفسي «إما أن يرد باقتضاء» أي طلب «الفعل» من المكلف -المراد بالفعل- عند الأصوليين ما قابل الانفعال فيشمل نحو النية والقول «أو» يرد ب «اقتضاء» طلب «الترك» لشيء «أو» يرد ب «التخيير بين الفعل» لشيء «والترك» له .

«فإن ورد» خطاب الشرع هذا «باقتضاء» وطلب «الفعل» من المكلف «فهو أمر» وبهذا يحصل بين الأمر هذا وبين خطاب وارد بالاقتضاء ترادف اصطلاحي، ثم إن هذا الأمر على ضربين: «ف» هو «اما أن يقترن به» ويصاحبه في حقيقته مميزا له «الإشعار بعقاب» ما «على الترك» له أو تركه -بناء على أن

"أل" نائبة عن الضمير - «ف» إن كان مقترناً بما ذكر «يكون واجباً» وله أسماء أخرى وما يقتضيه الحال هو أن يقول يكون إيجابا، ولكن -كما سبق ذكر ذلك- عبر بلفظ واجب عنه والواجب ينطلق على الفعل المتعلق به الإيجاب أو أثره الذي هو الوجوب. وقد تقدم توجيه تصرف المصنف هذا فلنستصحب معرفة ذلك فإن هذا سيتكرر. وهنا أمر آخر وهو أن جعل المصنف الإشعار بالعقاب في هذا الحد سيأتي بحثه.

هذا هو الضرب الأول من الأمر. والثاني أورده بقوله: «أو لا يقترن» به ما ذكر من الإشعار بعقاب «ف» إن لم يكن مقترنا به «يكون ندبا» وله أسماء أخرى سيأتي ذكرها.

«و» أما «الذي ورد باقتضاء» وطلب «الترك» لشيءٍ فهو -أيضاً- على ضربين الاول أن يكون خطاباً مشعراً بالعقاب على الفعل. والثاني أن لا يكون مشعراً بذلك، «فإن أشعر» ذلك الخطاب «بالعقاب على الفعل ف» هو «حَظْر» أي تحريم «وإلا» يشعر بذلك «ف» هو «كراهية» هكذا في النسخ التي بيدي، والمعروف إطلاقه على هذا الخطاب هو الكراهة -فهل زيادة هذه الياء صحيحةٌ فيكون لفظ كراهية أيضاً اصطلاحاً -هنا- أم أن تلك الزيادة من تحريف النساخ؟-

الظاهر أنه مصطلحٌ فإن المصنف يكرره بهذه الصيغة، وكذلك إمام الحرمين في "البرهان" فليؤخذ بهذا.

«و» أما «إن ورد» هذا الخطاب «بالتخيير» بين فعل شيء ما وتركه «فهو مباح» يعني إباحة، ويمكن أن يعتبر لفظ مباح مصدراً ميمياً بمعنى الإباحة، لكن اشتهر وصفاً لمحل الإباحة.

هذه أقسام هذه الأحكام.

«و» بعد هذا الحصر لها فإنه «لا بد من ذكر حد» يعني تعريف «كل واحد٣» من هذه الأقسام، ويمضي في إنجاز هذا التعريف «على الرسم» وهو ما يفيد تميز الشيء عن غيره، وهو يكون بالتعريف للشيء بالجنس القريب والخاصة (ويسمى رسما تاما) وبالتعريف بالفصل وحده، أو مع الجنس البعيد أو العرف العام عند من يأخذ به في الحد (ويسمى حدا ناقصا).

«فأما حد» أي رسم «الواجب فقد ذكرنا طرفا منه في مقدمة الكتاب (فليراجع هناك)» «ونذكر الآن ما قيل فيه» من رسوم وضعت لبيانه، والدلالة عليه بتمام تصوير له «فقال قوم» وهم القدماء: «إنه» الفعل «الذي يعاقب على تركه» لكن هذا العقاب ليس وصفاً ذاتياً للواجب، ولذلك لم يسلم هذا التعريف «فاعترض عليه ب» ما يدل على فقده شرط الجمع وهو «أن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه» وقد يكون ذلك بعفو الله -تعالى- ورحمته «ولا يخرج عن كونه واجباً» بذلك العفو «لأن الوجوب» واقعٌ «وناجز» قيامه به -أي الواجب- «و» أما «العقاب» فإنه أمر «منتظر» متوقع غير ضروريٍ وقوعه. وأجيب بأن هذا المورد على هذا الحد إنما يرد لو أريد إيجاب العقاب، وأما إن أريد أنه أمارة أو سبب للعقاب فلا يجوز ان يتخلف لمانع، وهو العفو، وأجاب العبدري في شرح المستصفى: "بأنه ليس في الشريعة توعد بالعقاب مطلق، بل مقيد بشرط ألا يتوب المكلف، أو لا يعفى عنه"[(١)].

«وقيل» أنه «ما توعد بالعقاب على تركه» وعليه مضى إمام الحرمين فقال: "لو فرض ورود الأمر الجازم من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من غير وعيد على تركه لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا".

لكن الأبياري قال: "هذا موضع اختلف الناس فيه، فذهب القاضي أبو

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٢٣٤.

بكر إلى أن الله -تعالى- لو أوجب شيئاً لوجب، وإن لم يتوعد بالعقاب على تركه"[1].

وقد رجع الإمام إلى هذا فيما بعد.

ولما كان هذا الرسم للواجب غير صحيح لأن هذا الوصف وهو التوعد بالعقاب على الترك ليس وصفاً ذاتياً، ولا تتوقف حقيقة الواجب عليه لم يسلم -أيضا- «فاعترض عليه بأنه لو توعد» عليه «لوجب تحقيق الوعيد، فإن كلام الله -تعالى- صدق» ويستحيل الخلف في خبر الصادق ومن أصدق من الله قيلا، «و» ومن المعلوم عند أهل السنة أن تارك الواجب

«يتصور أن يعفى عنه ولا يعاقب» ولو كان الوعيد ملازماً لترك الواجب ما تصور ذلك. قال الآمدي: " لأن التوعد بالعقاب خبر، ولو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة الخلف في خبر الصادق، وإن كان ذلك في حق غيره يعد كرماً وفضيلة لما يلزمه من المصلحة الراجحة، وليس كذلك لجواز العفو عنه"[2].

«وقيل» إنه أي الواجب هو «ما يخاف» ويخشى «العقاب عل تركه» وقد انتقد هذا التعريف أيضا واعترض عليه لأنه غير مانع فبطل، وذلك بأن ما لا يمنع من الحدود والتعريفات يبطل بدخول ما ليس من أفراد المحدود المعرف فيه، وهذا الحد -هنا- «يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه، فإنه ليس بواجب ويخاف العقاب على فعله وتركه» وقد قرر الآمدي في "الإحكام"[3] والرازي في "المحصول"[4] هذا القول نفسه -أيضاً-.

---

(١) ستأتي مناقشة المصنف للباقلاني في هذا القول.

(٢) الإحكام/ الآمدي/ ١/ ١٣٨. (٣) ج ١/ ص: ١٣٨.

(٤) ج ١/ ص: ١٨.

«وقال القاضي أبو بكر» الباقلاني «رَحِمَهُ اللَّهُ: الأولى في حده أن يقال: هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجهٍ ما»، وقال الرازي على بعض الوجوه[1]، وقد نصر الناس هذا الحد الباقلاني وهو العمدة في تعريف الواجب عند الأصوليين «لأن الذم» واللوم لتارك الواجب شرعاً الذي هو الخاصة -هنا- وصفٌ ذاتي للواجب، لأنه «أمرٌ ناجز» واقع لا يتطرق الشك إلى وقوعه «و» أما «العقوبة» فإنه «مشكوكٌ فيها» فقد تحق بتارك الواجب وقد لا تحق به، وقد سبق ذكر ذلك.

«وقوله» أي الباقلاني: «"بوجهٍ ما" قصد» به «أن يشمل الواجب المخير فإنه» أيضا «يلام على تركه مع» ترك «بدله و» قصد به كذلك أن يشمل «الواجب الموسع» زمانه «فإنه» كذلك «يلام على تركه مع ترك العزم» المصمم «على امتثاله» وسيأتي البحث في صحة شرط العزم في هذا الواجب وما ورد في ذلك من آراء أصولية.

وقد نقل هذا الحد الذي للقاضي الباقلاني هنا الرازي في المحصول، ورجحه الآمدي -أيضاً- في "الإحكام" وقال: "والحق في ذلك أن يقال: الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما". فالقيد الأول احتراز عن خطاب غير الشارع، والثاني احتراز عن بقيّة الأحكام، والثالث عن ترك الواجب الموسع في أول الوقت، فإنّه سبب للذم بتقدير اخلاء جميع الوقت عنه، وإخلاء أول الوقت من غير عزم على الفعل بعده، وعن ترك الواجب المخير فانه سببٌ للذم بتقدير ترك البدل، وليس سببا له بتقدير فعل البدل، وعلى هذا إن قلنا إن الآذان وصلاة العيد فرض كفاية واتفق أهل بلدة على تركه قوتلوا، وإن قلنا إنه سنة فلا"[2].

---

(١) وهذا ما زاده الرازي في حد الباقلاني هذا، وهو بدل عن قول الباقلاني: (بوجه ما). وهذا يعتبر تغيرا في هذا الحد.

(٢) المعروف في المذهب المالكي قتالهم ما تواطؤوا على الترك، سواء كان المتروك فرضا، أو سنة.

«فإن قيل: فهل من فرقٍ بين الواجب والفرض؟»

«قلنا لا فرق عندنا بينهما، بل هما من الألفاظ المترادفة» اصطلاحاً «كالحتم واللازم» إذ معنى ذلك كله هو الفعل المطلوب طلبا جازما، وهذه التسوية بين الفرض والواجب عند غير الحنفية استند في تأصيله اللغوي إلى تفسير الفرض بالتقدير، والوجوب بالثبوت، وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني، وأهل هذا التأصيل اللغوي لهذا الاصطلاح القاضي بالترادف يقولون إن مأخذهم اكثر استعمالاً، فاصطلاحهم بناءً على ذلك أولى[1].

ومما ورد فيه الفرض بمعنى التقدير قوله -تعالى-: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ أي قدرتم؛ وقوله -تعالى-: ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ معلوما.

أما ما ورد فيه الثبوت بمعنى الوجوب فمنه قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "أسألك موجبات رحمتك".

«و» أما «أصحاب أبي حنيفة» فإنهم «اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه» وهو ما ثبت بدليل قطعي كالقراءة في الصلاة الثابتة بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾، «و» على «تخصيص اسم الواجب بما لا يدرك إلا ظنا» وهو ما يكون -بدليل ظني- مثل خبر الواحد وأما هذا الواجب فكقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بقوله ﷺ " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب". «و» الخلاف بيننا وبين الحنفية لفظي إذ «نحن» أيضاً «لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع» بثبوته «و» إلى «مظنون» ثبوته، إلا أننا لم نوافق الحنفية في هذا الاصطلاح، وهذا أمره واسع «ولا حجر» ولا مشاحنة ولا منازعة «في الاصطلاحات بعد فهم المعاني» إذ لكل واحد أن يضع اللفظ الذي يريده لها، فالاتفاق على الألفاظ ليس شرطاً ما دام الاتفاق على المعنى قد حصل.

---

(١) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار/ ١/ ١٢٥.

والآن بعدما بينت صورة هذه المسألة يلتفت إلى ذكر ونقد مقالة للقاضي الباقلاني أوردها في شأن حد الواجب، وقد تقدم ذكرها وذلك أنه «قد قال القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لو أوجب الله علينا شيئاً ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب، فالوجوب إنما هو بإيجابه، لا بالعقاب».

«و» هذا القول «فيه نظر» موجبه هو أن إسقاط العقاب من الأمر -الطلب- يخل بحقيقة الوجوب «لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا» مباح «فلا معنى لوصفه بالوجوب، إذ لا نعقل وجوباً» صفة للفعل، وأثراً للإيجاب «إلاَّ بِـ» أمر يحققه وهو «أن يترجح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا» التي منها النجاة من العقاب، وتحصيل الثواب، «فإذا انتفى» هذا «الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً» لأنه إنما يتقوم بهذا الترجيح، ويتميز به عن الإباحة.

انتهى القول في حد الواجب هنا.

«و» أنت «إذا عرفت حد الواجب فـ» إن حد «المحظور» يعرف أيضاً بذلك لأنه «في مقابلته» إذ هو ضده، فإذا حددت الواجب بأنه الذي يذم تاركه فإنك تحد المحظور بأنه الذي يذم فاعله، وهكذا، فقد قيل فيه ما قيل في الواجب من الحدود المزيفة السابق ذكرها، «ولا يخفى حده» ووجه الكلام عليها، قال الآمدي: "والحق فيه أن يقال: هو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجهٍ ما من حيث هو فعل له.

فالقيد الأول فاصل له عن الواجب والمندوب وسائر الأحكام، والثاني فاصل له عن المخير كما ذكرناه في الواجب، والثالث فاصلٌ له عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب، فإنه يذم عليه، لكن لا من جهة فعله، بل لما لزمه من ترك الواجب"(١).

---

(١) الإحكام/ الآمدي/ ١/ ١٦٠ - ١٦١.

«وأما حد المباح فقد قيل فيه» أقوال حد بها، ومنها قولهم: ما كان تركه وفعله سِيّين» تثنية سي -بكسر السين وتشديد الياء- بمعنى مثل، استغنوا بتثنيته عن تثنية سواء.

لكن هذا الحد للمباح حد غير مانع، وغير المانع يبطل بما يدخل تحته من أفراد ليست أفرادا للمحدود، «و» هذا «يبطل بفعل الطفل و» فعل «المجنون و» فعل «البهيمة، ويبطل» كذلك «بفعل الله تعالى» مطلقاً، فكل أفعاله -تعالى- بالنسبة إليه سواء، إذ أفعاله لا تعلل بالأغراض ولا بالمصالح، ولذلك لا يترجح بعضها على بعض بالإضافة إليه «وكثير من أفعاله» سبحانه «يساوي الترك» فلا يترجح فعلها على تركها، ولا تركها على فعلها، ففعلها يساوي تركها «في حقنا» نحن أيضاً. «و» على كل حال إن «هما» أي الفعل والترك «في حق الله تعالى أبداً سيان» وبالإطلاق. «وكذلك» حال «الأفعال قبل ورود الشرع» فإنها «تساوي الترك» ففعلها يساوي تركها، إذ لا ذم في ذلك ولا عقاب، ولا مدح ولا ثواب. وهذه الأفعال كلها سيان الفعل والترك فيها «ولا يسمى شيءٌ من ذلك مباحاً» فعلم أن هذا الحد للمباح حد فاسد كما تقدم ذكر ذلك، «بل حده» الصحيح هو «أنه» الأمر «الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بذم فاعله أو مدحه ولا بذم تاركه أو مدحه» فيكون من أثر الخطاب، فيوجد بورود الخطاب به، ويعدم بعدم وروده به.

«ويمكن أن يحد ب» حد آخر وهو «أنه» الفعل «الذي عرف الشرع أنه» فعل «لا ضرر عليه» أي على المكلف «في تركه ولا فعله، ولا نفع» له «من حيث فعله وتركه» وهذا القيد الأخير أورده «احترازاً» به «عما إذا ترك» فعل «المباح ب» فعل «معصية» أي جعل المعصية بدلا عن المباح «فإنه يتضرر لا من حيث ترك المباح، بل من حيث ارتكاب المعصية». وسيأتي نقد هذا الحد في كلام الآمدي، وقد حد المباح بحدود أخرى، منها:

ما ذكره ابن النجار بقوله: "المباح ما خلا من مدح وذم"[1]. وأما الآمدي فإنه قال: "قال قوم: هو ما خير فيه المرء بين فعله وتركه شرعًا"، وانتقض بخصال الكفارة المخيرة، فإنه ما من خصلة منها إلا والمكفر مخير بين فعلها وتركها، وبتقدير فعلها لا تكون مباحة، بل واجبة، وكذلك الصلاة في أول وقتها الموسع مخيرٌ بين فعلها وتركها مع العزم، وليست مباحة، بل واجبة.

وقال قوم: ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب، وهو منتقض بأفعال الله -تعالى- فإنها كذلك، وليست متصفةٌ بكونها مباحة[2].

ومنهم من قال: هو ما اعلم فاعله أو دل أنه لا ضرر عليه في فعله ولا تركه، ولا نفع له في الآخرة. وهو غير جامع لأنه يخرج منه الفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع إعلام فاعله أو دلالة الدليل السمعي على استواء فعله في المصلحة والمفسدة دنيا وأخرى، فإنه مباح، وإن اشتمل فعله على الضرر.

والاقرب في ذلك أن يقال: "هو ما دل السمع على خطاب الشرع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل".

فالقيد الأول فاصل له عن فعل الله -تعالى-، والثاني عن الواجب الموسع في أول الوقت والواجب المخير.

«وأما حد الندب» يعني المندوب «ف» قد «قيل فيه» أقوال يراد بها بيانه، منها: «أنه الذي فعله خيرٌ من تركه من غير ذَمٍّ يلحق بتركه» وهذا الحد غير مانع، وبذلك يفسد، «و» إنما كان غير مانع لأنه «يرد عليه الأكل قبل ورود الشرع فإنه خيرٌ من تركه لما فيه من» المصلحة وهي «اللذة وبقاء الحياة» قائمة بمن يأتيه.

---

(١) الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٤٢٢.

(٢) الإحكام/ الآمدي/ ١/ ١٧٥- ١٧٦.

«وقالت القدرية» يعني المعتزلة: «هو» الفعل «الذي اذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه»، وهذا الحد -أيضاً- غير مانع، وبذلك يسقط «وَ» الدليل على أنه غير مانع أنه «يرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمى ندباً مع أنه» تعالى «يمدح على كل فعل ولا يذم» بالإطلاق على أفعاله.

وإذا تقرر فساد ما ذكر من الحدود «ف» إن «الأصح في حده» أي الندب هو «أنه» الفعل «المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة الى بدل» وهذه الحيثية قيد جيء به «احترازاً عن الواجب المخير وَ» الواجب «الموسع» وبمثل هذا الحد الذي أتى به المصنف أتى الآمدي.

وللمندوب حدودٌ أخرى منها:

ما أثيب فاعله ولو كان قولا وعمل قلب[1].

وللمندوب أسماءٌ أخرى منها: السنة، المستحب، التطوع، نفل، رغيبة.

قال ابن العربي: "أخبرنا الشيخ أبو تمام بمكة أنه سأل الشيخ أبا إسحاق ببغداد عن قول الفقهاء: سنة وفضيلة ونفلا ورغيبة، فقال هذا عامةً في الفقهاء، ولا يقال إلا فرض وسنة لا غير[2]".

وفي المذهب المالكي: السنة والفضيلة والمندوب والمستحب أسماءٌ مترادفة، والرغيبة خاص إطلاقها على الفجر.

«وأما المكروه» فإنه يطلق على معان مختلفة، وبذلك «فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معان» أربعة:

---

(١) الكوكب المنير/ ابن النجار/ ٢/٤٠٢/١.

(٢) انظر الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٤٠٣.

«أحدها: المحظور» وهذا يرد في كلام الأئمة المتقدمين، قال الصيدلاني: "وهو غالب في عبارة المتقدمين كراهة أن يتناولهم قوله -تعالى- ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾، فكرهوا اطلاق لفظ التحريم"[1]. وقال ابن وهب: "سمعت مالكا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحدا اقتدي به يقول في شيء: هذا حلالٌ وهذا حرام، ما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسناً، ويُتقى هذا، ولا نرى هذا". [2]

وقد نقل ذلك في عبارة أحمد كما في قوله في الجمع بين الأختين بملك اليمين أكرهه، ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه؛ إنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان[3]، ومالك[4] وغيرهما «فكثيراً ما يقول الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ وأكره كذا، وهو يريد» بذلك إفادة «التحريم» كقوله في باب الآنية من كتاب "الأم": وأكره آنية العاج. وفي باب السلم: وأكره اشتراط الأعجف والمشوي والمطبوخ، لأن الأعجف معيب، وشرط المعيب مفسد"[5].

وقد ورد في القرآن الكريم بهذا المعنى، ومنه قوله -تعالى-: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ۝٣٨﴾ أي محرما[6].

«الثاني» من هذه المعاني: «ما نهي عنه نهي تنزيه، وهو» المقصود -هنا- وحده أنه «الذي أشعر» تركه من جهة الأدلة الواردة في شأنه «بأن تركه خير

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٣٩٣. - الإبهاج/ ابن السبكي/ ١/ ٥٩.

(٢) إعلام الموقعين/ ابن القيم/ ١/ ٨٢.

(٣) إعلام الموقعين/ ابن القيم/ ١/ ٨٣.

(٤) انظر مدونة سحنون.

(٥) البحر المحيط/ الزركشي/ ٣٩٣/ ١.

(٦) ن م/ ن ص.

من فعله وإن لم يكن عليه» أي على فعله «عقاب» كالصلاة غير المكتوبة في الأوقات والأماكن المخصوصة بالنهي.

والمكروه يقابله المندوب ف«كما أن الندب» يعني المندوب حده «هو الذي أشعر بأن فعله خيرٌ من تركه» كذلك المكروه فإنه الذي أشعر بأن تركه خيرٌ من فعله، إلا أن هذه المقابلة بين المندوب والمكروه غير تامة، لأن استيعاب معظم الزمان بالنوافل مندوب على حسب الإمكان غير محتوم، وليس ترك ذلك مكروهاً[١].

وقد عرف هذا المكروه -أيضا- بأنه: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله. فخرج بقوله "يمدح" الواجب والمندوب والمباح، وبقوله: "ولا يذم فاعله خرج الحرام"[٢]. وقال إمام الحرمين: " وقال شيخي أبو القاسم الإسكافي: " المكروه ما يخاف العقاب على فعله" وهذه عثرة ظاهرة فإن حاصل ما ذكره يؤول إلى أن المكروه ما خيف خطره. وهذا بعينه الذي ذكرناه قبل هذا ورددناه"[٣].

المعنى «الثالث» من معاني المكروه هو: «ترك ما هو الأولى وإن لم ينه عنه، كترك صلاة الضحى مثلاً» فإنه مكروه «لا لنهي ورد عنه، ولكن لكثرة» أجر فعله وكثرة «فضله وثوابه» اطلق عليه هذا اللفظ ف«قيل فيه إنه مكروهٌ تركه». ومن هذا المكروه -كذلك- ترك غسل الجمعة فإنه مكروهٌ مع أنه لا نهي فيه، ومثله ترك غسل الإحرام[٤].

---

(١) البرهان/ إمام الحرمين/ ١/ ١٠٧.

(٢) الإبهاج/ ابن السبكي/ ١/ ٥٩.

(٣) البرهان/ ١/ ١٠٧-١٠٨.

(٤) انظر: "الأم"/ الشافعي/ ٢/ ٢٠٢.

وذكر ابن السبكي في "جمع الجوامع" وفي "الابهاج" أنه يفرق بين هذا المكروه والذي قبله، بأن هذا يكون بنهي غير مخصوص، والذي قبله يكون بنهي مخصوص ثم إن هذا يسمى خلاف الأولى، والذي قبله يسمى المكروه؛ ففي شرح المحلي على جمع الجوامع: " واقتضاء غير جازم بنهي مخصوص بالشيء كالنهي في حديث الصحيحين: إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين"، وفي حديث ابن ماجه وغيره: "في أعطان الإبل فإنها خلقت من الشياطين" فكراهة، فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة، ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه إجماعاً وقياساً، لأنه في الحقيقة مستند الإجماع أو دليل المقيس عليه، وذلك من المخصوص. "أو بغير مخصوص" بالشيء فإن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه "فخلاف الأولى" أي فالخطاب المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الأولى كما يسمى متعلقه بذلك، فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم، أو تركا كترك صلاة الضحى، والفرق بين قسمي المخصوص وغيره: أن الطلب في المطلوب بالمخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص، فالاختلاف في شيء مكروه هو أم خلاف أولى اختلاف في وجود المخصوص فيه -كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الأولى، وقيل مكروهٌ لحديث أبي داود وغيره أنه ﷺ نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة، وأجيب عنه بضعفه عند أهل الحديث.

وقسم خلاف الأولى زاده ابن السبكي على الأصوليين أخذاً من متأخري الفقهاء، حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة، وفرقوا بينهما، ومنهم إمام الحرمين في "النهاية بالنهي المقصود والنهي غير المقصود، والمستفاد من الأمر وعدل ابن السبكي إلى المخصوص وغير المخصوص العام نظرا إلى جميع الأوامر الندبية. وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذي النهي

المخصوص وغير المخصوص، وقد يقولون في الأول مكروه كراهة شديدة"[١].

وفرق محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة بين الحرام والمكروه كراهة تحريم، فقال: المكروه كراهة تحريم ما ثبت تحريمه بغير قطعي، والحرام ما ثبت بقطعي كالواجب مع الفرض[٢].

«الرابع» من هذه المعاني هو أن المكروه «ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه كلحم السبع، وقليل النبيذ، و» صحة «هذا» الإطلاق -إطلاق المكروه- على هذا المعنى «فيه نظر» مفاده هو أن هذا الإطلاق لا يصح «لأن من أداه اجتهاده إلى» ظن واعتقاد «تحريمه فهو عليه حرام» لأن من أعتقد شيئا لزمه «و» أما «من أداه اجتهاده إلى» اعتقاد «حِلّه فلا معنى ل» قوله بـ«الكراهة فيه» لأن ما يفيده اجتهاده له هو الحجة الشرعية عليه «إلا إذا كان» قد حصل له «من شبهة الخصم» المخالف «حزازة في نفسه»وهو ما حاك في الصدر من وجع الخوف «ووقع» ذلك «في قلبه» فتكدر إدراكه به، فلم يصف له ما أداه إليه اجتهاده فهذا حاله معتبر «فقد قال النبي ﷺ: الإثم حزاز القلب»، هذا ليس حديثاً، وإنما هو قول لعبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-، ولعله أخذه من قول النبي ﷺ: "البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس" رواه مسلم. «ف»هذا الحال «» «لا يقبح إطلاق لفظ الكراهة» عليه بل يحسن «لما فيه من خوف التحريم» وهذا يمضي عليه «وإن كان غالب الظن» القائم بالنفس في حق ذلك الفعل هو «الحِل» يعني حله، فأل نائبة عن الضمير.

«و» إنما «يتجه هذا» الذي ذكر من اعتبار هذه الحزازة «على مذهب من يقول: المصيب» في المسائل الاجتهادية «واحد»، وإنما يتجه هذا على مذهبه

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع/ ابن السبكي بحاشية العطار/ ١/ ١١٢ وما بعدها.

(٢) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٣٩٤.

لأن الصواب عنده في الاجتهاد لا يتحقق به إلا من أصاب حكم الله -تعالى- في واقع الأمر. «فأما من صوّب كل مجتهد» وقال: كل مجتهد مصيب بناء على أن الصواب عنده متعلق بما يغلب على ظن المجتهد «ف» إن «الحل» أي كون ذلك الفعل حلالا حكم «مقطوع» مجزوم به «إذا غلب على ظنه الحل»" أي أنه حلال.

قال الأبياري: "وليس في مسائل الفقه مسألة أصعب من القضاء بالكراهة، لأجل مخالفة الخصم، ولا سيما إذا كان المجتهد يرى الحل، وغيره يرى التحريم، فإذا ذهب إلى الكراهة فقد خالف الدليلين جميعا وإن كان القولان متفقا عليهما كان المصير إلى الكراهة خرقا للإجماع، ثم الذي يتأتى في هذا المقام هو التوقف، وإن كان يغلب على ظنه الحل لاحتمال التحريم ؛ أما حمل غيره عليه، أو الفتوى بالكراهة فلا وجه له عندي"(١).

وقال الزركشي: " إطلاق الكراهة على هذه الأمور هل هو من المشترك أو حقيقة في التنزيه مجاز في غيره؟ وجهان لأصحابنا، حكاهما ابن سراقة في كتابه بالنسبة لكراهة التنزيه والتحريم"(٢).

هذا منتهى القول في هذا المعنى الرابع وما تعلق به.

«وإذ» قد «فرغنا» بهذا «من تمهيد» هذه «الأقسام» أقسام الأحكام ببيانها وذكر حقائقها وما يرد على ما ذكر فيها من إيرادات وما رجح فيها «فلنذكر» الآن «المسائل» الخمس عشرة «المتشعبة عنها» قائلين وبالله التوفيق:

---

(١) التحقيق و البيان/ الأبياري/ ١/ ٨٥٠-٨٥١.

(٢) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٣٩٥.

المسألة الأولى: مسألة انقسام الواجب إلى معين ومبهم

وفي بيان ذلك نقول اعلم أن«الواجب»هو ما اقتضى الخطاب فعله اقتضاء جازما «ينقسم» بحسب المأمور به «إلى» فعل مأمور به «معين» النوع، وإلا فالتعيين بالشخص لا يتعلق به الوجوب، لأن الشخص دخل في الوجود، وما دخل في الوجود لا يصح التكليف به، لأن الحاصل لا يطلب حصوله؛ «وإلى» فعل «مبهم» غير معين النوع، ويكون ذلك المبهم واقعا «بين أقسام» يعني بين أمور وأشياء هي أقسام لذلك المأمور به «محصورة» بالتنصيص عليها «ويسمى» هذا المأمور به المبهم «واجبا مخيرا» وذلك كجزاء الصيد الوارد في قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾. وكفدية الأذى الواردة في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ و «كخصلة من خصال الكفارة» في الحلف -مثلاً- الواردة في قوله تعالى ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ «فإن الواجب من جملتها» شيءٌ «واحدٌ لا بعينه». هذا مذهب الأشاعرة والفقهاء.

وهذه المسألة موجب النظر في شأنها ومثير البحث في أمرها هو أن المعهود في الأمور الشرعية سواء كانت حكماً أو محكوماً عليه أو محكوما به هو الاتصاف بالبيان التام والتميز الكامل، فلكل أمر شرعي ماهيته التي لا تلتبس بغيرها على الإطلاق.

لكن هذا الواجب -الواجب المخير- لم يجر فيه حكم هذا الأصل -البيان والتميز المطلقان التامان- إذ متعلق الوجوب فيه مبهم، وهذا يوجب بذل الجهد في تعيينه على وجه معقول بحيث يمكن تخصيصه بالحكم في الذهن مقصوراً الحكم فيه على بيان تام.

أما الأشاعرة فالذي دل عليه حالهم ومقالتهم أنه لا تعارض عندهم بين إيجاب الشيء وبين إبهام تعيينه ما دام هذا الشيء محصورا في أفراد معينة، لأن هذا التعيين والحصر في هذه الأفراد بيان له، لأن ذلك يدل على أن الحكم متعلق بالقدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها، فيكون الذهن منتقلا عما عهده في شأن المأمور به من التعيين للنوع إلى التعيين للقدر المشترك بين تلك الأشياء المأمور بها، المتقدم بيانه، وبهذا فإن متعلق الوجوب في الواجب المخير هو واحد من هذه الأشياء لا بعينه ؛ وكونه غير معين العين لا ينفي أنه يحصل به القدر المشترك الذي هو متعلق الوجوب، فأي أمر من هذه الأمور فعل فإنه كاف لأنه يتضمن متعلق الوجوب هنا، وهو القدر المشترك بين هذه الأشياء، وهذا القدر معين، ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها.

هذا هو القول الراجح عند الأشاعرة والفقهاء، وقد انتظم لهم مسلك النظر في هذه المسألة -كما ترى- على وجه سالم فنجوا من إشكالها.

«وأنكرت المعتزلة» وقوم من نوابذ من الفقهاء[1] «ذلك» إذ رأوا أنه مبني على التناقض «وقالوا: لا معنى للإيجاب مع» وجود «التخيير» مقترنا به في محل واحد وهما لا يمكن اجتماعهما في محل واحد. (فإنهما متناقضان) فإذا وجد التخيير في حكم استحال قيام الوجوب به وإذا قام الوجوب بحكم استحال قيام التخيير به وعلى هذا يتحتم أن نحرر الحكم في هذه المسألة برفع التخيير وإبقاء الوجوب على وجه بين لأن هذا الجمع بين التخيير والإيجاب غير جائز عقلا (ونحن) معاشر الأشاعرة وجماهير الفقهاء (ندعي) ونعتقد (أن ذلك) الجمع (جائز عقلا وواقع شرعا أما دليل جوازه عقلا) فإنه حكم

(١) هكذ عبر ابن السبكي في "الإبهاج"/ ١/ ٨٤.

العقلاء به وذلك لتصورهم له في أذهانهم من غير عروض أي لون من ألوان التناقض فيه بل يمضى على مسلك الجواز فيها وأما ما يصور فيه مثالا (فهو أن السيد إذا قال لعبده) إني (أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط) الجدار (في هذا اليوم) نفسهو (أيهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه وإن تركت) فعل (الجميع) بحيث لم تفعل أيا منهما (عاقبتك) على ذلك (ولست أوجب) عليك (الجميع وإنما أوجب) عليك (واحدا) منهما (لا بعينه) فافعل (أي واحد أردت) أو أي واحد أردت فهو الذي أوجبته عليك (فهذا) -كما ترى- (كلام معقول) لا تناقض فيه وهكذا فأنت ترى أن ما أوجبه فيه السيد على العبد معلوم متصور في الأذهان (ولا يمكن أن يقال) مع هذا (إنه لم يوجب عليه شيئا لأنه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا ينفك عن الوجوب) وإن فعل واحدا منهما لأنه لن يعاقب عن واحد بل عن ترك الجميع وكيف يجب عليه واحد منهما ويعاقب عليهما جميعا؟ فهذا كله لا يقال كما ذكرنا فإنه في واقع الأمر لن يعاقب عن الجميع وإنما يعاقب عن الترك الذي هو متعلق العقاب.

وهذا بين فلا بد من الفصل بين موجب العقاب وهو الترك وبين القول أنه يعاقب عن ترك الجميع فإن متعلق العقاب هو الترك من حيث هو لا من حيث ترك الجميع .

(و) كذلك (لا يمكن ان يقال أوجب الجميع فإنه صرح بنقيضه ولا يمكن أن يقال) إنه (اوجب واحدا بعينه من الخياطة أو البناء) وإنما لا يمكن أن يقال ذلك لأن كلامه ينافي الواحدية غير المعينة (فإنه صرح بالتخيير) الدال على أنه أوجبهما عليه معا والاختيار له فما أراده منه اختاره وما اختاره اكتفى به وإذا تقرر هذا وبان وجهه (ف) إنه (لا يبقى إلا أن يقال الواجب) هو (واحد

لا بعينه) وهو ما تقدم أنه مذهب الأشاعرة ومن وافقهم وهم جمهور الفقهاء (وأما دليل وقوعه شرعا ف) منه (خصال الكفارة) وفدية الأذى في الحج قال تعالى ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ...﴾ (بل) إن (إيجاب إعتاق الرقبة) مثل إيجاب الكفارة المذكورة من حيث إن من خوطب بهذا الإعتاق لم تعين له الرقبة التي يجب عليه إعتاقها ولذلك (فإنه بالإضافة إلى أعيان العبيد مخير) فأي رقبة أعتقها كفى عتقها وبرئت به ذمته.

(وكذلك تزويج البكر الطالبة للنكاح) أي العقد عليها (من أحد الكفؤين) لها حسبا ونسبا (الخاطبين لها) هو أمر (واجب) توقيا من العضل وجلبا لمصلحة صونها من الحرام (ولا سبيل الى إيجاب الجمع) فتعين أن الواجب منهما واحد لا بعينه فمن اختاره الولي قضي به الأمر وحصل به الغرض (وكذلك عقد) ولاية (الإمامة) الكبرى (لأحد الإمامين الصالحين للإمامة) لكفاءتهما الدينية والسياسية فإنه عقد (واجب) ولكن لأحدهما فقط (و) أما (الجمع) بين العقد لهما معا فإنه (محال) لأن الإمامة واحدة فلا تقبل إلا واحدا كالمرأة.

والذي يبدو لي أن هذه الأمثلة الأخيرة التي سيقت هنا أمثلة للواجب المخير ليست أمثلة له وإنما سيقتأمثلة لما يجري فيه التخيير ويحال فيه أمر التصرف إلى المكلف وما اختاره من ذلك يكون محل الحكم ويقع به امتثال الأمر تأمل.

(فإن قيل) ما قال به أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم من المعتزلة وهو أن (الواجب جميع خصال الكفارة) لاستحالة الجمع بين الإيجاب والتخيير (فلو تركهما عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو أتى ب)شيء (واحد) منها (سقطعنه الآخرو) هذا جائز فإنه (قد يسقط الواجب)

عن المكلف به (بأسباب) تسقطه كالإغماء والجنون أياما وما شابه ذلك مما يسقط الواجب عن المكلف (دون الأداء) له (وذلك) أمر معقول (غير محال) عقلا مدرك وقوعه من جهة الشرع .

(قلنا) جوابا عن (هذا) التوجيه. هذا الذي ذكر (لا يطرد) جريانه في كل جزئيات هذا الموضوع فهو لا يجري (في الإمامين و)لا في (الكفؤين فإن العقد الجمع فيه بينهما حرام فكيف يكون الكل واجبا؟ ثم هو خلاف الإجماع في) حكم (خصال الكفارة إذ الامة مجتمعة على أن الجميع غير واجب) وأن الواجب واحد منها فقط وأرباب هذا القول -أن الجميع واجب ويسقط الوجوب بواحد- (احتجوا) على رأيهم بمستند بنوه على القول بالصلاح وهو أصل من أصولهم وهذا المستند هو (أن الخصال الثلاثة إن كانت متساوية الصفات عند الله -تعالى - بالإضافة إلى صلاح العبد ف)إنه (ينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وإن تميز بعضها) عن بعض (بوصف يقتضي الإيجاب ف)إنه (ينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل مبهما) بجمعه (بغيره كي لا يلتبس ب)شيء آخر (غيره).

بل يجب أن يستقل بالذكر منفصلا عن غيره لأن في ذلك مراعاة صلاح العبد (قلنا ومن سلم لكم) يا معشر المعتزلة صحة الذي تعتقدون من (أن للأفعال أوصافا في ذواتها لأجلها يوجبها الله تعالى) أي يجعلها واجبة على المكلفين وهو معتقد فاسد وقد سبق إبطاله فالإيجاب لا تعلق له بأوصاف الأفعال (بل الإيجاب) لله تعالى والقضاء بذلك (إليه) فالأمر كله بيده (وله) سبحانه (أن يعين) خصلة واحدة (من) الخصال (الثلاث المتساويات) في صلاح العبد وفي غيره (فيخصصها) وحدها (بالإيجاب) فتكون هي وحدها الكفارة (دون غيرها) سواء ساواها أم لم يساوها (وله) سبحانه كذلك (أن

يوجب واحدا) من أشياء متعددة (لا بعينه ويجعل مناط التعيين) له هو (اختيار المكلف لفعله) وذلك (حتى لا يتعذر عليه الامتثال) لهذا الأمر - الايجاب- فبطل هذا الذي احتجوا به هنا (و)لكنهم (احتجوا ب)أمر آخر وهو (أن الواجب هو الذي يتعلق به الإيجاب) والإيجاب لا يتعلق إلا بواحد معين (وإن كان الواجب واحدا) غير معين (من) أفراد (الخصال الثلاث علم الله تعالى ما تعلق به الإيجاب) وهو ما سيعينه العبد. (فيتميز ذلك في علمه) وإن لم يكن معينا عند العبد قبل الفعل (فكان هو الواجبَ) وإن فعل غيره منها سقط.

هذا القول ينسبه الأشاعرة للمعتزلة والمعتزلة ينسبونه للأشاعرة ولذلك يسمى قول التراجم -بضم الجيم- لأن كل طائفة من الطائفتين ترجم به الأخرى فإن قيل بم تردون على هذا القول وبم تنكرونه: (قلنا) نرده بأنه (إذا أوجب) الله علينا (واحدا) يعني واحدة أو فردا من تلك الخصال (لا بعينه فإنا نعلمه غير معين) وتكون هذه حقيقته وهو أنه غير معين (ولو خاطب السيد عبده بأني أوجبت عليك الخياطة أو البناء) فإن الذي أوجبه على عبده غير معين وعلى هذا سيعلمه على ما هو عليه في واقع الأمر وهو أنه غير معين. وكل من علمه سيعلمه هكذا أي أنه غير معين وهذا الذي قيل من أنه تعالى يعلمه معينا مخالف لما عليه علم الله تعالى وهو انه يعلم الأشياء على ماهي عليها في حقيقة أمرها. (فكيف يعلمه الله -تعالىٍ) معينا (و)هو (لا يعلمه إلا على ما هو عليه من نعته) ووصفه (ونعته) ووصفه (أنه غير معين فـ)واجب (أنه يعلمه -سبحانه- غير معين كما هو عليه) في واقع الأمر. (وهذا) الذي سأذكره هو (التحقيق) في هذا الموضوع، (وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي) من جهة (تعلق الإيجاب به) لأن الأفعال لا توصف بالأحكام الشرعية وصفا حقيقيا، وإنما يطلق عليها ذلك باعتبار تعلق الخطاب بها، كما أن المسموع يسمى مسموعا لتعلق السمع به؛ لا لأن فيه وصفا ذاتيا صار به مسموعا. ولا

يعطيه هذا التعلق وصفا ذاتيا يكون به مسموعا. وكذلك المعلوم فإنه سمي بذلك لعلاقة العلم به؛ لا لأنه ذو وصف ذاتي أكسبه هذا الوصف، ولا يعطيه هذا التعلق وصفا يكون به معلوما. وكذلك المبصَر وهكذا؛ فالشيء قد يكون مسموعا من حيث تعلق السمع به، ولا يعطيه هذا التعلق وصفا ذاتيا يكون به مسموعا. وكذلك يكون الشيء معلوما من حيث تعلق العلم به، ولا يعطيه ذلك التعلق شيئا يكون به معلوما. وقد يكون الشيء مبصرا أيضا من حيث تعلق البصر به، وتقرير الكلام فيه على سنن ما تقدم. وكل هذه تحصل بالإضافة إلى هذه المتعلقات فإذا جردت من اعتبار هذه المتعلقات فإنها لا تتصف بتلك الصفات فهي ليست كالنماء والحركة الاختيارية والحس في الانسان مما لا ينفك عنه؛ إذ هو وصف ذاتي له. وإذا عرفت هذا عرفت أن الواجب قد حصل وصفا للفعل باعتبار تعلق الإيجاب -الخطاب- به على طريقة المعلوم والمسموع والمبصر. والإيجاب المتعلق به لم يعطه صفة ذاتية يكون بها واجبا (وإنما هو) واجب (إضافة إلى الخطاب)، فإن لم يتعلق به الخطاب فإنه لن يضاف إليه، وإن لم يضف إليه؛ فإنه لا يتصف بالوجوب (والخطاب) إنما يحصل وجوده الذي يتعلق بالأفعال تعلقا تنجيزيا (بحسب النطق والذكر). فلا خطاب بدون نطق وذكر وينتهي الأمر إلى أنه لا وجوب بدون نطق وذكر.

وعلم الله تعالى لا يثبت الوجوب في الأفعال وإن علم أنها واقعة فالوجوب لا علاقة له بالعلم وإنما موجب ذلك هو الخطاب فإن لم يأت عدم الوجوب.

هذا من وجه ومن وجه آخر فإن التعيين وعدم التعيين لا يمكن أن يجتمعا لأن اجتماعهما محال فكأنك تقول إنه قد ورد عدم التعيين في هذه الخصال وهو ما يوجب التخيير وورد فيه أيضا التعيين وهو ما يوجب رفع التخيير وكون

عدم التعيين والتعيين هو الحكم محال (و) ما هذا إلا كخلق عرض في جسم من جسمين لا بعينه مثاله الأول (خلق السواد في أحد الجسمين) -زيد أو عمر- (لا بعينه) فإنه بالضرورة يدرك أنه غير ممكن بل هو محال. (و)مثاله الثاني (خلق العلم في أحد الشخصين لا بعينه) فإنه كذلك (غير ممكن)وهذا أيضا معلوم بالضرورة. وهكذا بلا فرق تعيين الوجوب في أحد الخصال لا بعينه فإنه محال لأن التعيين وعدم التعيين لا يجتمعان والحكم كالخلق المذكور.

(فأما ذكر) شخص (واحد من اثنين لا على التعيينف) إنه (ممكن) لخلوه من التناقض وذلك (كمن يقول لزوجتيه) الاثنتين معا (إحداكما طالق) فالمطلقة واحدة منهما لا بعينها وإن وجب الكف عنهما احتياطا والتخيير في التعيين للمطلق كما قيل في خصال الكفارة بلا فرق (فالإيجاب قول يتبع النطق) فلا إيجاب بدون نطق (فإن قيل الموجب) للفعل (طالب) لإيجاده وإيقاعه أي إدخاله إلى الوجود (و)هذا الفعل الذي هو (مطلوبه) لابد أن يكون معلوما له (و)بذلك فإنه (لابد أن يتميز عنده) وأن يكون معلوما له فيصير هو وحده متعلَقَ الطلب (قلنا) نعم هذا صحيح لكن لا يلزم أن يكون طلبه متعلقا بأمر واحد معين بل (يجوز أن يكون طلبه متعلقا بأحد أمرين) لا بعينه وذلك (كما تقول المرأة) لوليها (زوجني من أحد) هذين (الخاطبين) فمن تختاره منهما لي فإنني أقبله (أيهما كان) فإنهما عندي سواء (وأعتق رقبة من هذه الرقاب) فمن تعتق منهافإنها تقبل (أيها كانت) لأنها في تحصيل الإجزاء وتبرئة الذمة سواء (وبايع أحد هذين الإمامين) فمن تبايع منهما فإنه يقبل (أيهما كان) لأنهما في استحقاق الإمامة والاتصاف بأهليتها سواء (فيكون المطلوب) بهذا في شأن المخير بينهما (أحدهما لا بعينه) وهذا سالك في العقل صادق في الخارج ألا ترى أن خطابات الناس يرد فيها بيان مرادهم بهذه العبارات ويفهم ذلك عنهم كما قصدوه مصورا على وفق مرادهم (وكل ما تصور طلبه) سواء

كان أمرا معينا نحو أعتق فلانا أو كان أحد أمرين نحو أعتق أحد هذين العبدين (تصور إيجابه).

(فإن قيل) إن ما اعترضتم به من أن التخيير ينافي التعيين عند الله تعالى قول غير مسلم وذلك لأن الله تعالى وإن خير بين الكفارات ف(إن الله سبحانه يعلم ما سيأتي به المكلف ويتأدى به الواجب فيكون معينا في علم الله تعالى؟)فلا يحصل الإخلال بالواجب .

(قلنا) تحليل ما ذكرتم هو أن هذا الأمر الذي يتعلق به الطلب (يعلمه الله تعالى) أمرا (غير معين) أي غير معروف العين (ثم يعلم أنه يتعين) أي يصير معينا (بـ)إتيان المكلف به و(فعله ما) أي هذا الذي (لم يكن متعينا قبل فعله) بناء على أن عدم التعين فيه هو الأصل قبل فعله (ثم لو) أنه (أتى بالجميع) فكيف يتعين واحد منها في علم الله تعالى (أو لم يأت بالجميع) بأن لم يأت بأي منها (فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى؟)

خلاصة القول هنا: أن الله تعالى يعلم أن هذا الأمر غير معين ثم يعلم أن هذا الامر يتعين بفعل المكلف له فينقلب غير المعين في علمه معينا بفعل المكلف له وهذا يؤدي إلى تغير علمه تعالى وهو محال. ثم إن المكلف قد يأتي بالجميع فيقال حينئذ أين ذلك الواحد الذي قيل إنه يتعين في علم الله تعالى أو لم يأت بأي واحد منها فيرد السؤال نفسه. هذا ما ظهر لي في تقرير كلامه هنا - رَحِمَهُ ٱللَّهُ- والله أعلم.

(فان قيل) لم صح هذا الذي ذكرتم في المحكوم فيه من إيجاب الحكم في واحد لا بعينه ولا يجوز ذلك في المحكوم عليه (فلم لا يجوز أن يوجب) فعلا على أحد شخصين لا بعينه؟ ولم قلتم بأن فرض الكفاية) واقع (على الجميع) ومتعلق به (مع أن الوجوب يسقط بفعل واحد) منهم؟ (قلنا) جوابا عن ذلك

(لأن الوجوب يتعلق بالعقاب و)العقاب لا يتحصل إلا في محل معين فـ(لا يمكن عقاب أحد الشخصين لا بعينه) فالإيجاب في المحكوم عليه لابد من تعيين محله بخلاف المحكوم فيه فانه قد تكون فيه الخيرة للمكلف (و) من وجه آخر (يجوز أن يقال إنه يعاقب على أحد فعلين لا بعينه) ما دام الاشتراك بينهما حاصلا على سبيل البدلية في تحقيق الامتثال إذ لو فعل أحدهما سيكون بدلا عن الآخر في تحقيق ذلك.

فإن العقاب كذلك قد يكون عليهما على سبيل البدل أيضا .

انتهى ما أورده المصنف في هذه المسألة وأختم القول عليها بذكر أمور بيانية متعلقة بها منها:

أ- إن هذا القول المسمى بقول التراجم لم يقبل أحد نسبته إليه ومع هذا أطال الأصوليون البحث فيه والقول فقد أورده الرازي واعترف أنه قول تترامى به الطائفتان وأطال الكلام فيه إيرادا وانفصالا وكلامه فيه أبين من كلام المصنف فيه الذي يمازجه شيء من التعقيد.

ونصه عند الرازي: إن الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا إلا أن الله تعالى علم أن المكلف لا يختار إلا ذلك الذي هو واجب عليه ثم أورد ما استدل به على فساده وأطال الكلام في ذلك.[١]

وأورده غيره من الأصوليين وكانت لهم به عناية كبيرة.

وما ورد على الذهن في هذا الشأن هو لماذا يعتنى بقول لا يعلم قائله ولا يوجد من يذود عنه؟.

---

(١) المحصول/ ١/ ٢٧٩.

ب- يورد التسآل عن الخلاف الذي بين الأشاعرة ومن وافقهم وهو أن الواجب واحد لا بعينه وبين رأي المعتزلةومن وافقهم وهو أن الواجب هو الجميع على التفصيل السابق هل هو خلاف لفظي أو معنوي؟

في ذلك خلف.

قال العطار: ظاهره أن الخلاف بينهما معنوي وعليه جماعة من الأصوليين كالآمديوابن الحاجب وغيرهما وذهبت جماعة منهم الإمام الرازي وإمام الحرمين إلى أنه لفظي.

قال في البرهان: نقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم من أنه قال الأشياء كلها واجبة والمسالة تمثل بالخلال المذكورة في كفارة اليمين وهذه المسألة عرية عن التحصيل فإن النقل إن صح عنه فليس آيلا في التحقيق إلى خلاف معنوي وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة فإن ابا هاشم اعترف بان تارك الخلال آثم إثم من ترك واجبات ومن أقامها جميعا لم يثبت له ثواب واجبات ويقع الامتثال بواحدة فلا يبقى مع هذا لوصف الخصال بالوجوب تحصيل. وتأويل اللفظ عند البهشمية أنه ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة.[1]

فهذا كما ترى راجع إلى أن الخلاف لفظي وكأن من جعل الخلاف معنويا نظر لظاهر مقالتهم.

وهي أن الثواب والعقاب على الكل وقد نقل الآمديأيضا عن المعتزلة أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض.[2]

---

(١) البرهان للجويني/ ١/ ٩٠

(٢) حاشية العطارعلى شرح المحلي على جمع الجوامع/ ١/ ٢٢٩ بتصرف.

وهذا الذي نسبه إمام الحرمين لأبي هاشم هو ما ذكره أبو الحسين فقال: وقد ذهب شيخنا أبو علي وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة على التخيير ومعنى ذلك أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويهما في وجه الوجوب ومعنى إيجاب الله إياها هو أنه أراد كل واحدة وكره ترك أجمعها ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى وعرفنا ذلك. (١)

ج- إن مذهب أبي الحسين في هذه المسألة هو أن الأمر بالأشياء على سبيل التخيير يفيد وجوبها على البدل وفي ذلك يقول: فأما معنى قولنا إن الأشياء واجبة على البدل فهو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب. (٢)

وقد أطال أبو الحسين الكلام في هذه المسألة ومد فيها نفس المناقشة لإثبات جواز الأمر مع التخيير وللدفاع عن أن الوجوب متعلق بجميع الخصال وأن القول بتعلق الوجوب بواحد منها لا بعينه قول غير صحيح.

وقد أتى بأقوال اعتراضية للأشاعرة وأجاب عنها فلينظر ذلك فإنه مفيد.

د- إنه ورد البحث في ما هو الواجب منها إذا فعلها كلها وفيها الأعلى ثوابا والأدنى ثوابا كما في خصال كفارة اليمين فأعلاها هو العتق وأدناها الإطعام والذي قرر أن الواجب فيها هو ما كان أكثر ثوابا فعليه يقع جزاء الواجب وغيره منها يثاب عليه ثواب المندوب وأما إن تركها كلها فإنه يعاقب على أدناها فقط. (٣)

---

(١) المعتمد/ ١/ ٧٩.

(٢) المعتمد/ ١/ ٧٧

(٣) انظر: شرح المحلي بحاشية العطار على جمع الجوامع/ ١/ ٢٣٢- ٢٣٣

وقال ابن النجار: وإن أخرج الكل معا في وقت واحد قال في شرح التحرير وصورها أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع بأن يكون بقي عليه من الصوم يوم ووكل في الإطعام والعتق ثم قال قلت وأولى منها كفارة اليمين بأن يوكل شخصا يطعم وشخصا يكسو ويعتق هو في آن واحد أو يوكل في الكل وتفعل في يوم واحد أثيب ثواب واجب على أعلاها فقط لأنه لا ينقصه ما انضم اليه وترجيح الأعلى لكون الزيادة فيه لا يليق بكرم الله تعالى تضييعها على الفاعل مع الإمكان وقصدها بالوجوب وإن اقترن به آخر كما أنه لا يأثم لو تركها كلها سوى بقدر عقاب أدناها لا نفس عقاب أدناها في قول القاضي أبي يعلى والقاضي أبي الطيب. وقال بعضهم يعاقب على نفس الأدنى لأن الوجوب يسقط به.

وقال أبو الخطاب وابن عقيل يثاب على واحد ويأثم به وقيل يأثم على واحد لا بعينه. (١)

هـ-أن الزركشي في البحر المحيط قال: استشكل العبدري في شرح المستصفى تمثيل الائمة للواجب المخير بآية الكفارة من جهةأن النحويين نصوا على أن "أو" تكون في الخبر للشك وفي الأمر والنهي للتخيير أو الإباحة وفرقوا بينهما فقالوا: إذا فعل المأمور الفعلين في التخيير يكون عاصيا وإذا فعلهما أو أحدهما في الإباحة كان مطيعا.

قال فالشائع في اللغةأن تسمى الكفارة واجبا مباحة أنواعه لا واجبا مخيرا في أنواعه.

وهذا السؤال أورده صاحب البسيط عن النحويين وأجاب عنه بأنه إنما يمتنع الجمع بينهما في المحظور لأن أحدهما ينصرف إليه الأمر والآخر يبقى محظورا لا يجوز له فعله ولا يمتنع في خصال الكفارة لأنه يأتي بما عدا الواجب

(١) شرح الكوكب المنير/ ١/ ٣٨٣- ٣٨٤/ وانظر المحصول/ ١/ ٢٧٩.

تبرعا ولا يمنع من التبرع والأحسن في الجواب أن الممنوع منه في الجمع الإتيان بكل واحد على أنه الواجب أما لو أتى بالجميع لاعلى هذا المعنى فهو جائز قطعا وأن الاتيان بالمأمور به إنما يكون في واحد منها. وجواز غيرها إنما هو بحكم الإباحة الأصلية حتى لو لم يكن مباحا لم يجز كما إذا قال بع هذا العبد أو ذاك.[1]

(١) البحر المحيط/ ١/ ٢٧٤.

المسألة الثانية: مسألة الواجب الموسع والواجب المضيق

اعلم أن (الواجب ينقسم) كذلك (بالإضافة إلى الوقت) المقدر له شرعا (إلى) واجب (مضيق) وهو ما يكون وقته محددا بقدر فعله كصوم رمضان. الذي زمانه شهر رمضان فهو بقدره فلا يزيد عليه ولا ينقص عنه وهذا لا إشكال فيه ولا بحث.

(و)إلى واجب (موسع) وهو الذي وقته أوسع من فعلهإذ يسعه ويفضل عنه كالظهر والعصر والعشاء والصبح فالكل واجب موسع لكون وقته يسعه ويفضل عنه.

وهذا الواجب الموسع أوجب بحثه ما يعترض فيه ظاهرا من التعارض بين كونه واسعا وكونه متصفا بالوجوب ووجه التعارض في ذلك بين إذ ظرف الوجوب محل للفعل على وجه الوجوب والحتم. فكيف مازجه التوسيع الذي لا يناسبه باعتبار أنه وقت للوجوب وجوب الفعل وليس وقت التوسيع الذي يستلزم الاختيار في الفعل والتأخير وبهذا اجتمع فيه أمران ما يوجب الفعل فيه حتما وهو الاتصاف بالوجوب وما يوجب فيه الاختيار بين الفعل والتأخير وهو أنه موسع ولذلك حصل فيه ماحصل من النقاش الواسع وتوجيه كل ما يرى أنه الحق في ذلك.

فقال قوم -وهم الجمهور- إن التوسع والوجوب لا يتعارضان وسيأتي بيان ذلك مفصلا (وقال قوم) -وهم من يخصصون الوجوب بأول الوقت كبعض الشافعية- والشافعية ينكرون هذا القول عنهم- وكذلك من يخصصونه بآخره كالحنفية فكل هؤلاء يقولون (التوسع يناقض الوجوب) لتناقض ما يلزم عنهما من ترتبالإثم بالوجوب وسقوطه بالتوسع وهذا حال الندب وما شابه ذلك ولهذا يجب رفع هذا التناقض بتخصيص الوجوب بوقت معين وإنكار

وجود الوجوب الموسع (و)هذا القول (هو) قول (باطل عقلا) إذ لا تناقض بين الوصفين لا في دلالتهما ولا في ما يلزم عنهما من جهة العقل كما يشهد بذلك العرف الاستعمالي وما يتلقى من الخطاب في ذلك فإنه صحيح عقلا (وشرعا) لورود ذلك فيه.

وهذا ما سيتبين ثبوته من جهة العقل ومن جهة الشرع (أما) من جهة (العقل) فإن ذلك تتحصل صحة تعقله بالنظر في القول الذي يضمن هذه الحقيقة والذي يدل على أن هذا الأمر لا تناقض فيه هو العرف الاستعمالي فما زال الناس يتخاطبون بهذا الضرب من القول ويفهم بعضهم مراد بعض. (فإن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب في بياض هذا النهار إما في أوله) إن شئت (أو في أوسطه) إن شئت (أو في آخره) إن شئت فعلى كل كن خياطا له (كيفما أردت) من حيث التلبس بالزمان هذا فكن خياطا له في أوله أو في وسطه أو في آخره (فمهما فعلت)على أي وجه أردت من ذلك (فقد امتثلت إيجابي) وأتيت بما أمرت به (ف)إن (هذا) القول قول معناه (معقول) خال من التعارض بين ما تركب منه مفهوم المراد منه (و)هذا القول إذا اختبر لمعرفة مضامينه بمسلك السبر والتقسيم فإنه (لا يخلو) من أمور ثلاثة وهي (إما أن يقال) إنه أي هذا السيد (لم يوجب شيئا) على هذا العبد (أصلا) لا واجبا موسعا زمانه ولا مضيقا زمانه ولاغيرهما أو (أوجب) عليه (شيئا مضيقا) زمانه (وهما محالان) لتنافيهما مع دلالة كلامه المضمن لهذا الأمر (فلم يبق إلا) أن يقال (إنه أوجب) عليه فعلا (موسعا) زمانه.

(وأما) من جهة (الشرع ف)إن هذا الأمر متقرر فيه والدليل القاطع على ذلك هو أن ا(لإجماع منعقد) وحاصل (على وجوب الصلاة) صلاة الظهر (عند) دلوك الشمس وهو (الزوال) لها وهو: ميلها إلى جهة المغرب عن كبد السماء ويكون للحيطان ظل ويستمر وقت الظهر هذاإلى أن يدخل وقت صلاة

العصر وذلك عندما يصير ظل كل شيء مثله (و)على (أنه) أي المكلف (مهما صلى) في أي جزء من أجزاءهذا الوقت (كان مؤديا لـ)هذا الفرض -صلاة الظهر-(وممتثلا لأمر الإيجاب) الوارد في ذلك وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾.

وما ورد في ذلك من النصوص الأخرى والأصل في ذلك صلاة جبريل بالنبي ﷺ (مع) استصحاب (أنه لا تضييق)عليه في هذا الأمر يلزمه بفعل هذه العبادة في جزء معين من هذه الأجزاء.

(فإن قيل) ما ذكرتموه معارض بأن (حقيقة الواجب) في الشرع هي (ما) أي الفعل الذي (لا يسع) ولا يسوغ (تركه بل) إن تركه (يعاقب عليه) يعني يترتب عليه استحقاق العقاب أما وقوعه فليس لازما كما تقدم تقريره (و)كذلك ما ذكرتم من (الصلاة) مثالا لما ورد في الشرع من هذا الواجب (أوالخياطة) مثالا لما تقرر فيه الواجب من جهة العقل فإنه (إن أضيفا الى آخر الوقت) فإنه سيلفى فيه ما يدل على أنه وقت الوجوب الحقيقي في هذه الأفعال وهو ترتب العقاب على ترك هذا الفعل فيه (فـ)الذي لم يصل في آخر الوقت (يعاقب على تركه) هذا (فيكون وجوبه) لهذا الترتب في (آخر الوقت) المذكور و(أما) ما (قبله) أي قبل هذا الوقت وهو أول الوقت ووسطه (فـ) انه (يتخير) المكلف (بين فعله) فيه (وتركه) فإن شاء فعله فيه وإن شاء تركه (وفعله) فيه (خير من تركه) (وهذا) ليس حد الواجب بل هو (حد الندب) وهذا القول مناسب لمن يقول بأن وقت الواجب الموسع هو آخر الوقت وهم الحنفية ثم اختلفوا في حكم الصلاة إن قدمت في أول الوقت كما سيأتي الكلام عليه هذا ما يرى أرباب هذا القول أنه مقتضى ماهية هذا الواجب -الواجب الموسع- فيجب لذلك المصير إليه.

(قلنا كشف الغطاء) وإزالة الساتر (عن هذا) الأمر وهو تعلق الحكم بالوعيد يتحقق ببيان (أن الأقسام) التي للفعل (في العقل) من حيث كونه مطلوبا فعله شرعا (ثلاثة) أحدها (فعل لاعقاب) أي لا يترتب استحقاق العقاب (على تركه مطلقا و) هذا (هو الندب) وهو ما طلبه الشرع طلبا غير جازم (و) ثانيها (فعل يعاقب) أي يستحق العقاب (على تركه مطلقا) من غير تقييد بإضافة ونسبة (و) هذا (هو الواجب) (و) ثالثها (فعل) في منزلة بين المنزلتين وهو الذي (يعاقب) أي يستحق العقاب (على تركه) لا مطلقا بل (بالإضافة إلى مجموع الوقت) كله (ولكن لا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت) وهو أولها ووسطها (وهذا قسم ثالث) وبذلك (ف) إنه (يفتقر إلى عبارة ثالثة) تدل عليه (و) هذا القسم (حقيقته لا تعدو) ولا تتجاوز -باعتبار صفاته الذاتية الشرعية- (الندب والوجوب) فهي محصورة في ذلك فهو إذن متردد بينهما لشبهه بهما معا (ف) كان (أولى الألقاب به) لذلك هو (الواجب الموسع أوالندب الذي لا يسع) ولا يجوز (تركه) أو الندب الذي يجب فعله.

وبذلك فإنه يجوز أن يطلق عليه أي من هذه الألفاظ (و) لكن (قد وجدنا أن (الشرع) وهو الذي له وضع الأسماء للحقائق الشرعية (يسمي هذا القسم واجبا) كما ورد في أحاديث ما يجب على المسلم في النهار والليل من العبادة وفي أحاديث فرائض الإسلام عامة و (بدليل انعقاد الإجماع على) تعيين (نية الفرض) وجوبا (في ابتداء وقت) فعل (الصلاة) والدخول فيها (وعلى أنه) أي المكلف (يثاب على فعله) لهذا الواجب (ثواب الفرض لا ثواب الندب) كما هو معلوم.

(فإذا) هذه (الأقسام الثلاثة) متقررة في الشرع كما ترى و (لا ينكرها العقل) لأن موضوعها وهو الفعل منقسم إليها (و) من ثم فإن (النزاع يرجع إلى اللفظ)

ونحن ننكر أن يسمى هذا ندبا لأنه لا يصدق عليه حقيقته ولما قررناه سابقا (و)لذلك فإن هذا (الذي ذكرناه) من تسميته واجبا موسعا (أولى) وقد عرفت وجه ذلك فلا حاجةإلى اجتراره.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتم معارض بأنه (ليس هذا قسما ثالثا) كما زعمتم (بل) الصواب (هو بالإضافة إلى أول الوقت) ووسطه (ندب) أي مندوب لأن هذا هو ما ينطلق عليه شرعا (إذ يجوز تركه) كما يجوز فعله (وبالإضافة إلى آخر الوقت) هو (حتم) وواجب لأن هذا ما ينطلق عليه شرعا (إذ) لا يجوز و(لا يسع تأخيره عنه) فإن أخره عنه حتى خرج ترتب الإثم واستحقاق العقاب على ذلك.

(و)أما (قولكم إنه) انعقد الإجماع على أنه (ينوي الفرض فـ)إنه (مسلم) لا نزاع فيه (لكنه فرض) بمعناه المجازي إذ هو (بمعنى أنه يصير فرضا) في آخر الوقت أي يسقط به الفرض في آخر الوقت ولا يمتنع سقوط الفرض عن المكلف بفعل ما ليس بفرض.

وما هذا المصلي في غير آخر الوقت إلا (كمعجل الزكاة) قبل حلول وقت وجوبها فإنه (ينوي) بذلك (فرض الزكاة) يعني الفرض الذي هو الزكاة (و)بذلك (يثاب ثواب معجل الفرض) قبل وقته (لا ثواب الندب ولا ثواب الفرض الذي) فعل في وقته و(ليس بمعجل) قبله (قلنا) اعتراضكم هذا باطل فإن (قولكم (إنه) أي الواجب الموسع (بالإضافة إلى أول الوقت) ووسطه (يجوز تأخيره) عنه وبذلك (فهو ندب) أي مندوب قول (خطأ) منشؤه إطلاق هذا اللفظ على غير حقيقته (إذ ليس هذا حد الندب) عند أحد من الأصوليين والفقهاء (بل الندب) أي المندوب هو (ما يجوز تركه مطلقا) من غير قيد يقيد به (وهذا) الذي سميتموه ندبا (لا يجوز تركه إلا بشرط) شرعي (وهو الفعل

بعده أو) عند نية التأخير (العزم) وهو القصد المصمم (على الفعل) عندمن يشترط ذلك لأنه لابد عنده من بدل عن التأخير (وما جاز تركه ببدل وشرط فليس بندب) لأن هذا القيد يخرجه عن حقيقة الندب وماهيته، (بدليل ما لو أمر) المكلف (بالإعتاق فإنه ما من عبد إلا ويجوز له ترك إعتاقه لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر) يحقق به امتثال هذا الأمر (وكذلك) الحال في (خصال الكفارة) فإنه (ما من واحدة) منها (إلا ويجوز تركها لكن) بشرط الإتيان (ببدل) عنها (ولا يكون) الفعل الذي بهذا القيد (ندبا) لأن المندوب لا يصدق عليه (بل كما يسمى ذلك) الفعل (واجبا مخيرا يسمى هذا) الفعل الممثل له بالإعتاق (واجبا غير مضيق) كذلك.

(وإذا كان حظ المعنى فيه) من الفعل المطلوب فعله (متفقا عليه) بين الجميع (وهو) ما تقدم بيانه من حصول (الانقسام) أي انقسام الفعل (إلى الأقسام الثلاثة) المذكورة(فلا معنى للمناقشة)، إذ لامناقشة في أمر وقع الاتفاق عليه (و)لا شك في أن (ما جاز تركه بشرط يفارق) ويباين حقيقة (ما لا يجوز تركه مطلقا) أي على كل حال وما يجوز تركه مطلقا (فهو) ما يعبر عنه بالندب (قسم ثالث) وما تقدم من القول يبين ذلك بلا التباس (وأما ما ذكرتموه من أنه) أي من أن فعل الصلاة في أول الوقت أو في وسطه (تعجيل للفرض) قبل وقت وجوبه (فلذلك سمي فرضا) إنه قول (مخالف للإجماع) من سلف هذه الأمة وعلمائها . (إذ يجب) على من يعجل إخراج الزكاة (نية التعجيل في الزكاة) لأن ذلك شرط في جوازه لكي تكون واجبة وهذه النية منه دليل على أنه نوى الفرض وبذلك فإنه يثاب عليه ثواب الفرض (وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت إلا ما نواه في آخره) وهو الإتيان بهذه الصلاة المكتوبة وأجزاء الزمان المقدرة لهذه العبادة واحدة فما ينوى في أولها هو ما ينوى في آخرها بلا فرق

وهذا ما جرى عليه السلف كما تقدم ذكره (و)بذلك فإنهم (لم يفرقوا) أي هؤلاء السلف هذا الذي صار (أصلا وهو) أصل (مقطوع به) كما يدل عليه إجماعهم.

ولمزيد بيان في هذا المقام فقد ظهر لي في شأن هذه العبارة أمران آخران: أحدهما أن "أصلا" حال من قوله الإجماع وبذلك يكون نظم الكلام: مخالف للإجماع أصلا وهو مقطوع به .

ثانيهما: أن أصلا مفعول - لم يفرقوا - فيكون معنى هذا الكلام: ولم يفرقوا بنيتهم أصلا وهو كون النية في فعل هذا الواجب واحدة وهو أصل مقطوع به تأمل .

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه معارض بأنه (قد قال قوم) وهم بعض الحنفية وفي ذلك اضطراب في النقل عنهم إنه(يقع) هذا الفعل (نفلاو)لكنه (يسقط الفرض عنده وقال قوم) إنه (يقع موقوفا) فلا يحكم عليه بأنه فرض ولا بأنه نفل (فإن بقي) فاعله (بنعت) وصفة (المكلفين) بأن لم يجن أو يمت أو تحض (إلى آخر الوقت) المحدد لهذا الفعل شرعا فإنه قد (تبين) حصول ذلك الفعل و(وقوعه فرضا وإن مات أو جن) أو حاضت تبين أنه (وقع نفلا) وهذا المذهب ينسب للكرخي ولكن النقول عنه في هذه المسألة مضطربة.

فقد نقل عنه هذا وهو المشهور عنه ونقل عنه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي أنه يقول: "يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل" وقال السرخسي: "كان الكرخي يقول المؤدى فرض على أن يكون الواجب متعلقا بآخر الوقت أوالفعل على كل حال". والمشهور من مذهب الكرخي هو ما ذكر أولا وفي رده ورد الذي قبله فإن قيل بماذا تردون هذا القول والذي قبله: (قلنا) يرد بأنه (لو كان يقع) فعل هذه الصلاة (نفلا لجاز)ت هذه الصلاة وصحت

(بنية النفل) وليس كذلك (بل استحال) وامتنع عقلا (وجود) وحصول (نية الفرض من العالم بكونه) أي بكون هذا الفعل "الصلاة" (نفلا) فإن علمه فرضا فسينويه فرضا وإن علمه نفلا فسينويه نفلا هذا مدرك بضرورة العقل، (إذ النية قصد يتبع العلم) فإن تغير العلم تغير ذلك القصد لأنه تبع له فلو علم شخص أن العبادة فرض فإنه إذا أتاها سينويها فرضا وإن تغير علمه فعلم أنها نفل فإنه سيتغير قصده وسينويه نفلا بالضرورة (و)أما هذا (الوقف) المنسوب للكرخي عن وصف هذه الصلاة بالفرض وأنها لا توصف بذلك إلا فيآخر الوقت على التفصيل المتقدم فإنه قول (باطل) والذي قضى ببطلانه أنه عارعن الدليل ثم إنه قول شاذ (إذ الأمة مجمعة) ومطبقة (على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ) أي فراغه (من) الإتيان ب(الصلاة مات مؤديا فرض الله تعالى) هذا (كما نواه) وهو قد نواه فرضا (وأداه) فرضا أي أتمه وهو ينويه فرضا (إذ قال) في نفسه أو نطق به (نويت أداء فرض الله تعالى) بهذا الفعل الصلاة مميزا بذلك نوعها وهو الفرض وعينها بذات الصلاة المكتوبةالتي ينويهافي ذلك الوقت (فإن قيل) هذا معارض بأنكم (بنيتم كلامكم على أن) تأخير فعل هذا الواجب و(تركه) في أول الوقت (جائز بشرط وهو العزم) -القصد المصمم- (على الامتثال) للأمر الوارد بهذا الواجب (أو) الإتيان ب(الفعل) بدلا عن هذا الفعل الواجب المؤخر (وليس كذلك) إذ لم يرد بهذا دليل شرعي يدل على أنه مشروع (فإن الواجب المخير) هو (ما) أي الذي (خير فيه بين شيئين) مما خير فيه (كخصال الكفارة) أو الفدية مثلا (وما): نافية (خير الشرع بين فعل الصلاة والعزم) على الامتثال أو الفعل فهذا أمر مبتدع فهو باطل لأنه لم يرد به دليل شرعي (ولأن مجرد قوله) أي الشارع مثلا (صل في هذا الوقت) الذي من كذا إلى كذا من الزوال إلى دخول وقت صلاة العصر مثلا (ليس فيه تعرض للعزم فإيجابه زيادة على مقتضى) ومدلول هذه (الصيغة) صيغة هذا

القول (ولأنه لو غفل) رجل وذهل أو نسي (وخلا عن العزم) فلم يستحضره في نفسه (ومات في وسط الوقت لم يكن عاصيا) وهذا دليل على العزم.

هذا ليس بمطلوب شرعا بدلا عن هذا التأخير والترك (قلنا) جوابا عن هذا (أما قولكم لو ذهل) أي غفل (لا يكون عاصيا ف)هو قول (مسلم) لا نزاع فيه (وسببه) أي سبب كونه غير عاص ليس لأن العزم هذا غير واجب بل سببه هو (أن الغافل لا يكلف) لخروجه بغفلته عن التكليف عما غفل عنه كما سيأتي بيانه لاستحالة كونه مخاطبا (أما إذا) كان الشخص (لم يغفل عن) هذا (الأمر) وهو تأخير الصلاة عن وقتها (ف)إنه (لا يخلو عن) هذا (العزم) وهو العزم على الامتثال (إلا بضده وهو العزم على الترك) لهذه الصلاة (مطلقا) في أول وقتها وفي غيره من أجزاء هذا الوقت (وذلك) العزم على الترك (حرام) التلبس به وقيامه بالنفس فإنه معصية (ومالا خلاص) ولا نجاة (من) فعل (الحرام إلا به) يعني إلا بفعله (فهو) فعل (واجب) ما دام المكلف قادرا عليه (فهذا الدليل) وهو أن ما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب (قد دل على) حتمية هذا العزم و(وجوبه وإن لم يدل عليه مجرد الصيغة) فيه إضافة الصفة للموصوف يعني وإن لم تدل على هذا الوجوب للعزم الصيغة المجردة وهي "صل" في المثال المذكور (من حيث) ما يعلم من جهة (وضع اللسان) يعني اللغة وسيأتي أن صيغة الأمر المجردة -وهي افعل- موضوعة للطلب وهل هو الطلب الجازم أو غيره؟ ذاك ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى (و)إذا كانت هذه القاعدة السابقة قضت بوجوب هذا العزم فهذا كاف في ثبوت وجوب هذا العزم فإنه من المعلوم أن (دليل العقل أقوى من دلالة الصيغة) وقد قضى كما رأيت بهذا الوجوب وأنت إذا تأملت تجد أن هذا الواجب الموسع كالواجب المخير من حيث إن الواجب المخير التخيير مسلط فيه على الأشياء -الخصال- والواجب

الموسع التخيير مسلط فيه على أجزاء الزمان والكل متصف بالوجوب (فإذا يرجع حاصل الكلام) في شأن التخيير (إلى أن الواجب الموسع كالواجب المخير) فالواجب الموسع (بالإضافة إلى أول الوقت) المحدد لهذا الواجب شرعا وقد يكون العمر كله (وبالإضافة إلى آخره أيضا) سواء بلا فرق (فإنه لو أخلي) هذا الوقت (عنه) أي عن هذا الواجب في (آخره لم يعص) بالبناء للمفعول أي لم يعص بذلك ولم تقع معصية بذلك ويصح أن يقرأ مبنيا للفاعل أي لم يعص فاعل ذلك (إذا كان) هذا الفعل قد (فعل في أوله) أو لم يعص ذلك الفاعل إذا كان قد فعل هذا الواجب في أوله.

قال الرازي: إن حقيقة الواجب الموسع ترجع عند البحث إلى الواجب المخير فإن الأمر كأنه قال: افعل هذه العبادة إما في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره وإذا لم يبق من الوقت إلا قدر ما لا يفضل عنه فافعله لا محاله ولا تتركه ألبتة فقولنا يجب عليه إيقاع هذا الفعل إما في هذا الوقت أو في ذلك يجري مجرى قولنا في الواجب المخير إن الواجب علينا إما هذا وإما ذاك فكما أنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الاتيان بجميعها والأمر في اختيار واحد منها مفوض إلى رأي المكلف فكذا هاهنا لا يجوز للمكلف أن لا يوقع الصلاة في شيء من أجزاء هذا الوقت ولا يجب عليه أن يوقعها في كل أجزاء هذا الوقت وتعيين ذلك الجزء مفوض إلى رأي المكلف.[1]

هذا منتهى القول في هذه المسألة لكن نورد ختما للكلام فيها أمورا بيانية يتم بها تصورها بتصور جملة من مضامين أودعت في أحشائها تحتاج إلى مزيد من البيان ودرك ذلك ضروري للناظر المشرئب إلى درك ذلك على ما هوعليه في حقيقة الأمر وهذه الأمور هي:

---

(١) - المحصول للرازي/ ١/ ٢٨٤- ٢٨٥.

أولا: أن العزم في حال التأخير لهذا الواجب الموسع محل خلاف بين مثبتي هذا الواجب وأورد في ذلك نقاش علمي وممن أتى بما تقرر في ذلك من الأقوال على وجه كاف الزركشي فقد قال في ذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهؤلاء المعترفون بالواجب الموسع اختلفوا في جواز تركه أول الوقت بلا بدل مع اتفاقهم على أنه يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء كان، فقال جمهور الفقهاء: لا يشترط البدل ولا يعصي حتى يخلو الوقت كله عنه وجمهور المتكلمين على أنه لا يجوز تركه إلى بدل، وهو العزم على الفعل في ثاني الحال، وإذا تضيق الوقت تعين الفعل حتى يتميز بذلك الواجب عن فعل النفل، فلو مات في أثناء الوقت مع العزم لم يعص، وهذا ما صار إليه الأستاذ أبو بكر بن فورك، والقاضي أبو بكر، ونقله عن المحققين، ونقله صاحب الواضح عن أبي علي، وأبي هاشم، وعبد الجبار المعتزليين، وحكاه صاحب المصادر عن الشريف المرتضى، وأنكره الباقون كأبي الحسين البصري، واختاره الآمدي والبصري فقالوا: لا حاجة إلى العزم بل يجوز التأخير بدونه، وهما وجهان لأصحابنا. حكاهما القاضيان الطبري، والماوردي وغيرهما.

والصحيح منهما كما قاله النووي: وجوب العزم؛ ولهذا أوجبوه على المسافر في جمع التأخير، ونظير هذا المديون لا يجب عليه الأداء ما لم يطالب، ويجب عليه العزم على أدائه عند المطالبة، وممن أنكر العزم على القاضي إمام الحرمين لتخيله أمرين نسبهما إليه

أحدهما: أنه ظن أنه أخذ العزم من الصيغة، ولا ظهور له منها، فإذا كان يتوقف فيما لم يظهر قاطع فيه على أحد المحتملين، فكيف لا يتوقف فيما لم يظهر له فيه احتمال؟

وثانيهما: أنه ظن أنه جعل العزم بدلا من نفس الفعل حتى إذا وجب العزم سقط وجوب نفس الفعل، وليس كذلك فإنما أخذ القاضي العزم من دليل العقل الذي هو أقوى من دليل الصيغة من جهة أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، والعزم عنده بدل من تقديم الفعل الواجب، فإذا عزم فقد سقط وجوب التقديم لا بدل من نفس الفعل.

وكذا أنكره الإمام أبو نصر بن القشيري قال: ولعله يقول: حكم العزم الأول ينسحب على جميع الأوقات فلا يجب تذكره في كل حال، كالنية في الصلاة. قال: وعنده أن دليل العزم لا يتلقى من اللفظ بل من دليل آخر، وهو خروج عظيم، وأدنى ما فيه التزام أمر لم يشعر به اللفظ، قال: ومن عجيب الأمر توقف القاضي في صيغة افعل إذا وردت على التردد، ثم التزام إثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به، ثم إنه وجب في كل وقت الفعل أو العزم، فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا على التعيين.

قال: وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت إلا وقتا تيقن الامتثال فيه.

وأطنب إلكياالهراسي في تزييف القول بالعزم، وقال: يجب طرحه، وقال القاضي أبو الطيب: لم يذكره أصحابنا المتقدمون، ولا يحفظ عن الشافعي.

واختار الغزالي طريقة وسطى وهي الفرق بين الغافل عن الفعل والترك، فلا يجب عليه العزم، وبين من خطر بباله الفعل والترك، فهذا وإن لم يعزم على الفعل عزم على الترك ضرورة، فيجب عليه العزم على الفعل، واستحسنه القرافي في قواعده، وهو في الحقيقة راجع لمذهب القاضي، إذ ليس لنا قائل بوجوب العزم مع الغفلة؛ لأنه محال.

وقال المازري: لما كان القاضي وابن فورك يريان أن من مات في أثناء الوقت قبل الفعل لا يأثم ألزموا الجمع بين إباحة الشيء والتأثيم منه؛ لأنا نجوز له التأخير، فكيف نؤثمه؟ اعتذر عن هذا الإلزام بأن أثبتوا العزم على إيقاع الفعل بدلا من تقديم إيقاعه، ورأوا أن التأخير لم يسقط وجوبه إلا بإثبات عوض منه، وهو العزم، فأشبه تخيير الحانث بين الإطعام والكسوة، فإن الإطعام وإن لم نؤثمه في تركه إذا لم يفعله، وعوض عنه الكسوة لم يخرج عن حقيقة الوجوب ألبتة، وإنما يسقط إلى بدل.

وأنكر إمام الحرمين إثبات العزم هنا ولم يره انفصالا عن الإلزام.

قال المازري: وكان دار بيني وبين الشيخ أبي الحسن اللخمي في هذا مقال فإنه أنكر إيجاب العزم واستبعده كما استبعده الإمام، فلم يكن إلا قليلا حتى قرأ القارئ في البخاري حديث "إذا التقى المسلمان بسيفيهما الحديث، وفيه تعليل النبي ﷺ بكون المقتول في النار، لكونه حريصا على قتل صاحبه، فقلت: هذا يدل للقاضي، فلم يجب بغير الاستبعاد.

وذكر الإمام عن القاضي أنه يقول بالعزم، وتردد المكلف بين العزم والفعل كل وقت إلى آخر زمن الإمكان، ثم قال: ولا يظن بهذا الرجل العظيم يعني القاضي أنه يوجب العزم تكريرا، وإنما يراه يجب مرة واحدة، ويستحب حالة هذه الأزمنة، كالنية المنسحب حكمها من أول العبادة على أثنائها، وهذا خلاف ما حكي عنه أولا.

والقائلون بالعزم اختلفوا، فقيل: هو بدل من نفس الفعل الذي هو الصلاة وغيرها، وهو قول الجبائي، واقتصر عليه الشيخ في اللمع؛ لأن الواجب لا يجوز تركه، وقيل: إنما وجب ليتميز الواجب عن غيره، واختاره القاضي

أبو الطيب؛ لأن العزم لو كان بدلا لسقط به الوجوب، وقيل: هو بدل من فعلها أول الوقت، لا من فعلها؛ لأنه لو كان بدلا منها لسقطت.

قالوا: ومعنى قولنا إنه بدل من فعلها في أول الوقت الأول أنه بدل من فعل لو وقع لبرئت ذمته، وهو غير الفعل الذي يقع من بعد. حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص في الكلام على أن الأمر المطلق هل يقتضي الفور أو التراخي؟ وقال أبو الحسين في المعتمد: المثبتون للبدل اختلفوا هل هو من فعل الله سبحانه أو من فعلنا؟ فقال أبو علي وأبو هاشم: إن بدل الصلاة أول الوقت ووسطه هو العزم على أدائها في المستقبل وقال بعض أصحابنا: إن لها في أول الوقت ووسطه بدلا يفعله الله سبحانه يقوم مقام الصلاة، وهو ضعيف؛ لأنه يلزم عنه أن لا يحسن لتكليف الصلاة من يعلم الله أنه يخترم في الوقت؛ لأنه يقوم فعل الله سبحانه مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت، فلو كلفه الصلاة لكان إنما كلفه بمجرد الثواب فقط.

واعلم أن أصحابنا اتفقوا في الأمر المطلق على وجوب العزم عند ورود الأمر، وكأن الفرق: أن المقيد بوقت موسع لما كان آخر وقته معلوما بأن ذلك مع اعتقاد وجوبه ينافي العزم على الفعل بخلاف الأمر المطلق، فإن العزم فيه ينوب مناب تعجيل الفعل وتعيين الوقت. ذكره بعض شراح اللمع.[1]

وأما من أوردوا أدلة الطرفين في هذا الموضوع ففي صدرهم أبو الحسين في المعتمد فقد قال في ذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ:

"فأما القول بأن العزم بدل من الصلاة في الوقت الأول فإنه إن جعل هذا القائل العزم جاريا مجرى الصلاة في أول الوقت من كل وجه لزم أن يكون ما

(١) البحر المحيط ١/ ٢٧٨/ إلى ٢٨٣.

ظنه مسقطا لفرض الصلاة كما أن الصلاة في أول الوقت مسقطة للفرض إذ قد سد العزم مسد فعل الصلاة وإن أريد أن العزم يقوم مقام فعلها من وجه دون وجه نحو أن تكون الصلاة مصلحة في طاعة تليها وفي طاعة بعد خروج الوقت فيقوم العزم مقام فعلها في أول الوقت في حصول المصلحة التي تليها وتبقى المصلحة الأخرى بكون الصلاة في الوقت الثاني مصلحة فيها ومصلحة في الوقت الثالث هكذا في كل الأوقات إلى أن يتضيق الوقت فلا يكون العزم قائما مقام الصلاة في المصلحة التي تكون بعد الوقت والذي يبطله هو أنهم إذا توصلوا إلى إثبات البدل فيجب أن يثبتوه على حد ثبوت المبدل ومعلوم أن ظاهر الأمر اقتضى إيجاب الفعل في الأوقات من زوال الشمس إلى آخر الوقت على البدل فكان الواجب أن يفعل المكلف الصلاة في وقت من هذه الأوقات أي وقت شاء هكذا ظاهر الأمر فيجب أن يكون بدل ذلك يلزم فعله في وقت غير معين من هذه الأوقات ولا يتعين في الأول كما لم يتعين المبدل ويجب إذا فعل البدل في وقت من هذه الأوقات أن يسقط الفرض كالمبدل وأيضا فلو لزم المكلف أن يفعل الصلاة في أول الوقت أو العزم لكان قد أخذ عليه أن يتحفظ من السهو وأن يجب علينا أن نوقظه من نومه في هذا الوقت لأنه قد أخذ عليه في هذا الوقت فعل يمنع منه النوم كما يلزم أن نوقظه عن نومه في آخر الوقت .

وأيضا فإن الأمر اقتضى إيجاب الصلاة علينا في الأوقات كلها على البدل ولا دليل يدل على إثبات بدل الصلاة لأنا قد بينا حسن تكليفها من غير بدل ولا يجوز إثبات ما لا دليل عليه وبأكثر هذا الوجه يبطل قول من قال إن بدل الصلاة هو فعل يفعله الله سبحانه يقوم مقام الصلاة كونها مصلحة في طاعة تختص بالوقت الثاني على ما ذكرناه في العزم ويختص ذلك بوجه آخر وهو

أنه كان يجب أن لا يحسن تكليف الصلاة من يعلم الله أنه يخترم في الوقت لأنه يقوم فعل الله سبحانه مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله تعالى الصلاة لكان إنما كلفه لمجرد الثواب فقط وقد استدل أصحاب العزم على إثبات البدل فقالوا الصلاة واجبة في أول الوقت فلا يجوز كونها واجبة فيه مع جواز تأخيرها عنه إلا إلى بدل ولا بدل إلا العزم والجواب يقال لهم أتعنون بوجوبها في الأول أنه محظور تأخيرها عنه فإن قالوا نعم قيل لهم من سلم لكم ذلك أو ليس الأمر دل على إيقاعها في الأول والثاني والثالث على البدل فكيف حظر تأخيرها حتى يطلب لجوازه فعل بدل وعلى أن حظر تأخيرها مع إباحة تأخيرها متناقض ولم يصح ثبوته حتى يتبعه إثبات بدل فإن قالوا نعني بوجوبها في الأول أنها على صفة المصلحة الحاصلة بالصلاة في آخر الوقت قيل لهم ولم إذا كان كذلك لا يجوز تأخيرها إلا إلى بدل مع أنه يؤخرها إلى ما يساويها في وجه الوجوب ثم يقال لهم ولم زعمتم أنه لا بدل إلا العزم فإن قالوا لإجماع الأمة على وجوبه على من أخر الصلاة عن الأول قيل إجماع الأمة على ذلك كإجماعها على وجوبه قبل دخول الوقت وليس يظهر أن الأمة فصلت بين الأمرين فأوجبت بعد دخول الوقت فعل العزم ولم توجبه قبل الوقت وإنما حضرت قبل الوقت كراهة فعل الصلاة وقد تقدم ذلك في الباب الأول فما يؤمنهم أن يكون البدل هو الإخلال بالكراهة ويكون ذلك سادا في هذا الوقت مسد الصلاة في المصلحة ويمكن أن يستدلوا على إثبات بدل فيقولوا إن الصلاة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروج الوقت أما كونها لطفا بعد خروج الوقت فالدلالة عليه أنه قد أتيح له تأخيرها إلى آخر الوقت فلو لم يكن إلا لطفا في طاعة في الوقت لما أتيح تأخيرها عن وقت تلك الطاعة فأما الدلالة على أنها لطف في واجب في الوقت أيضا فهي أنها لو لم تكن لطفا إلا في واجب بعد الوقت لما حسن

تكليفها من المعلوم أنه يموت قبل خروج الوقت وإذا كانت لطفا في واجب قبل خروج الوقت لم يجز تأخيرها عن ذلك الوقت إلا إلى بدل ولا بدل إلا العزم لأن الأمة أجمعت على وجوبه دون وجوب غيره والجواب أنه يكفي في حسن تكليف الصلاة من المعلوم أنه يموت قبل خروج الوقت أن يكون فيها لطفا في طاعة مندوب إليها بفعل عقيب فعل الصلاة أو أن يكون كل جزء من الصلاة لطفا في مندوب وإذا جاز ذلك لم يجب أن يكون لها بدل من حيث هي لطف في ندب فإن قيل فلم كان قولكم أولى من قولنا مع جواز ورود التعبد عليهما جميعا قيل أنتم الذين يلزمكم الترجيح لأنكم المستدلون وأيضا فإن قولنا أولى من قولكم لأن التعبد بالصلاة في الوقت كله ورد مطلقا من غير بدل وإنما يثبت البدل للضرورة فإذا بينا إمكان قولنا وحسن ورود التعبد به لم يكن إلى البدل ضرورة فان قيل فيجب على ما قلتم أن يكون تقديم الصلاة في أول أوقاتها أولى لأنها تكون مصلحة في مندوب إليه وفي واجب والصلاة في آخر الوقت لا تكون مصلحة إلا في واجب فقط والجواب أنه لا يمتنع أن تكون الصلاة التي يستحب تأخيرها إذا فعلت في أول الوقت كانت لطفا في مندوب إليه يليها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت وإذا فعلت في آخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب إليها بعد خروج الوقت أيضا أكثر مما تكون الصلاة في أول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوب إليها فلذلك كان تأخير الصلاة أفضل. (١)

هذا منتهى القول في هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن مسالة العزم هذه ليست من مسائل أصول الفقه.

(١) المعتمد/ ١٣١ إلى/ ١٣٣.

قال الشربيني: "فإن قلت اعتمدوا في الفروع أن الواجب إما الفعل أو العزم قلت هذا ليس من دليل الوجوب الذي كلام الأصوليين فيه كما يعلم من قول العضد فإن الأمر إلخ بل لأن من أحكام الإيمان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب إجمالا ليتحقق التصديق الذي هو الإذعان والقبول وأن يعزم على الإتيان بالواجب المعين إذا تذكره تفصيلا كالصلاة مثلا سواء دخل الوقت أولا لوجوب العزم في الوقت على من علم دخوله ليس للأمر المتعلق بوجوب الأداء بل لكونه من أحكام الإيمان وكلام الأصوليين ليس في ذلك. نص عليه ابن الحاجب في المنتهى ونقله عن السعد في حاشية العضد ومنه تعلم أن التحقيق هو عدم الوجوب الذي قدمه المصنف (يعني ابن السبكي) فإن المراد عدم الوجوب من أمر الأداء في الوقت وأن ما قيل إن القول بالوجوب هو الراجح عند الأصوليين وعند الفقهاء من المالكية والشافعية ليس بشيء على أن هذا القول عند المالكية ضعيف فإن المشهور عندهم عدم وجوب العزم." (1)

الأمر الثالث: أن ما ينسب إلى الشافعية من أنهم يقولون إن وقت الوجوب في الواجب المخير هو أوله قول ينكره الشافعية والظاهر أنه لم يثبت عنهم قال القرافي: والشافعية اليوم ينكرون هذا المذهب غير أنه منقول في عدة كثيرة من كتب الاصول. (2)

هذا منتهى القول في هذه الأمور المتعلقة بالمسألة السابقة وهي المسألة الثانية هنا وبعد هذا ننتقل إلى المسألة الموالية:

---

(1) حاشية البناني على المحلي على جمع الجوامع. 1/ 188.

(2) شرح التنقيح/ 150 - 151.

المسألة الثالثة

وهي (مسألة) موت المكلف في أثناء وقت الصلاة فجأة.

وهذه المسألة متفرعة عن التي قبلها.

ومجمل ما أثمرته الأنظار فيها هو أنه (إذا مات) المكلف (في أثناء وقت الصلاة فجأة بعد العزم) والقصد المصمم (على الامتثال) للأمر الموجب لهذه الصلاة مع ظنه السلام إلى آخر الوقت (لا يكون عاصيا) بكونه لم يصل أول الوقت لأنه متلبس ببدل عن ذلك وهو ما رفع عنه صفة العصيان لأنه بذلك فعل ماله فعله وهو العزم واعتبار سلامة العاقبة شرطا في التأخير أمر ممنوع لأنه غيب ولأن التأخير جائز والفوات ليس باختياره. وعدم عصيانه هو مذهب الجمهور. والجنون وغلبة النوم كالموت في هذا الحكم وهو أنه لا يعصي لو أخر مع عروض هذه العوارض له.

(وقال بعض من أراد تحقيق معنى الوجوب) وتحكيمه في هذه المسألة (إنه يعصي) وإلى هذا ذهب الجويني وأبو الخطاب وهو ما يتفرع عن مذهب من يقول بأن وقت الوجوب في الواجب المخير هو أوله المحدد له (و)هذا القول بأن هذا عاص هو (خلاف إجماع السلف) من الصحابة ومن بعدهم (فإنا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون) أي لا يحكمون بالإثم على (من مات فجأة) أي بغتة (بعد انقضاء) ومضي (مقدار) ما يصلى فيه (أربع ركعات من) أول (وقت الزوال) في حق صلاة الظهر وهكذا الحال في كل صلاة رباعية أو بعد انقضاء ما تصلى فيه ثلاث ركعات من أول وقت صلاة المغرب (أو بعد انقضاء مقدار) ما يصلي فيه المكلف (ركعتين من أول) وقت صلاة (الصبحو) كما كان هؤلاء السلف لا يحكمون على صاحب هذا الحال بأنه آثم. كذلك (كانوا لا ينسبونه إلى تقصير) عن فعل ما وجب عليه ولا إلى الإخلال بما طلب منه

ولا إلى إهمال امتثال ما أمر به (لا سيما إذا) أخذ في مقدمات فعل هذا الواجب وأخذ في الأسباب التي يحصل بها كأن (اشتغل بالوضوء) فمات وهو يتوضأ لهذه الصلاة (أو نهض إلى المسجد) وذهب (فمات) وهو (في الطريق) إليه (بل) إنه (محال أن يعصى) بهذا الحال (و)هو (قد جوز له التأخير) فأخذ به بناء على أنه جائز له ففعله هذا كفعل أي أمر جائز شرعا (فمن فعل ما يجوز له) شرعا (كيف يمكن تعصيته؟) أي الحكم عليه بأنه عاص -التعصية هنا بمعنى التأثيم- وقد بناه على وزانه بعدما ضمّنه معناه.

وعدم عصيان هذا الذي هذا حاله هو الحكم الذي تقرر في المذهب المالكي.

قال الشيخ خليل: وإن مات وسط الوقت بلا أداء لم يعص إلا أن يظن الموت ويعني بالوسط الأثناء وسواء كان قد عزم على الامتثال أم لا أو كان خالي الذهن بناء على قاعدة المذهب في الاكتفاء بالنية الحكمية بحيث لو سئل لقال سأصلي.. [1] لأن المالكية لا يشترطون على المشهور عندهم وجوب العزم.[2]

والمتقرر عند الشافعية الفعل فإن لم يحصل فالعزم ومن لم يفعل ولم يعزم بأن كان خالي الذهن ومات فهو آثم عندهم وعلى كل فالذي عليه الجمهور أن من مات في هذا الوقت إن عزم على الفعل في قول الشافعي أو مات على الإطلاق عزم أو لم يعزم لم يعص لأن التأخير جائز له (فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه من جواز التأخير له مطلقا معارض بأنه إنما (جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة) وهذا القول قول مناسب الاعتراض به لمن يقول بأن وقت الوجوب هو آخر الوقت ومن يقول بالتوقف. وقد مضى بيان ذلك (قلنا) في رد

---

(١) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل/ ١/ ٢٨٦- ٢٨٩.

(٢) انظر حاشية البناني على جمع الجوامع/ ١/ ١٨٨.

هذه المعارضة (هذا محال) التكليف به فإنه فوق طاقاتنا العلم به (فإن العاقبة) وهي ما يكون عليه المكلف في آخر الوقت من حالة من حيث موته أو حياته هي حالة (مستورة عنه) لاسبيل له إلى العلم بها (فإذا سألنا) واستفتانا (وقال: العاقبة مستورة عني) لا أستطيع العلم بها (وعلي صوم يوم وأنا) أريد قضاءه ولكن (أريد أن أؤخره إلى غد فهل يحل لي التأخير) له (مع الجهل) يعني جهلي (بالعاقبة أم) أنني (أعصي بالتأخير) هذا؟ (فلابد له من جواب) شرعي (فإن قلنا) إنه (لا يعصي) بهذا التأخير وهو أمر مجمع متفق عليه بالتفصيل السابق (فلم أثم بالموت) وأخواته هنا كالجنون والنوم (الذي ليس إليه) دفعه لأنه أمر سماوي (وإن قلنا) جوابا عن ذلك إنه (يعصي) بهذا التأخير (فهو خلاف الإجماع في الواجب الموسع) كما هو معلوم (وإن قلنا) له (إن كان في علم الله تعالى أنك) أيها السائل (تموت قبل الغد) الذي تنوي الصوم فيه (فأنت عاص) بهذا التأخير (وإن كان في علمه أن) ك(تحيا) وتبقى إلى يوم الصوم (فلك التأخير) والإثم نازح عنك (فيقول وما يدريني) ويعلمني (ماذا في علم الله) تعالى (فما فتواكم في حق الجاهل) لهذا الأمر الغيبي؟ (ف)إنه (لا بد من الجزم) يعني الاعتقاد الجازم وهو الظن الراجح هنا (بالتحليل) لهذا التأخير (أو التحريم) له فلا يسوغ خلوه من فتوى شرعية تبين حكمه وهذه الفتوى هي أنه لا يعصي بالتأخير على ما تقدم بيانه. (فإن قيل) إن هذا الذي قررتموه يخل بثبوت الوجوب في هذا الفعل (ف)إنه (إن جاز) في الواجب الموسع (تأخيره) عن أول وقت وجوبه (أبدا) وذلك إذا كان الوقت المقدر له شرعا العمر كله كالحج (ولا يعصي) بتأخيره (إذا مات) وهو على هذا الحال من التأخير (فأي معنى لوجوبه؟) فإنه بهذا الحكم يماثل الندب (قلنا) هذا غير صحيح فإنه قد (تحقق الوجوب) وثبت (ب)سبب (أنه لم يجز) له (التأخير إلا بشرط العزم) على فعله (و)القصد المصمم عليه ثم إنه (لا

يجوز العزم على التأخير) له (إلا في مدة يغلب على ظنه البقاء إليها). ويكون ذلك على وفق مجريات العوائد في شأن الأعمار فإنها تختلف عادة باختلاف أحوال الناس بالصغر والكبر والصحة والمرض وما ماثل هذا وذلك يمثل له بـ (كتأخيره) أي كتأخير المكلف العازم على الصلاة (الصلاة من ساعة كافية في إيقاعها فيها (إلى ساعة) مثلها في القدر (وتأخيره) أي تأخير المكلف العازم على الصوم (الصوم من يوم إلى يوم) لأن هذا هو ظرفه الشرعي الذي يسعه (مع العزم) أي عزمه (على التفرغ له في كل وقت) من أوقات الزمان المؤخر عن فعله والإتيان به (وتأخيره) أي تأخير من عزم على الحج (الحج من سنة) لأن ذلك هو ظرفه الذي يقع فيه شرعا (إلى سنة) أخرى. هذه أمثلة ما يكون فيه التأخير سائغا وإتيانه لا يعصى به لأنه مستصحب لظن السلامة. وأما لو فقد هذا الشرط وهو ظن السلامة فإنه لا يجوز التأخير ويقع الإثم به (فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير) للصوم (شهرا أو الشيخ الضعيف) من الهرم أو نحوه (على التأخير) للحج (سنين) أو سنتين (وغالب ظنه) بناء على ما تحكم به العادة في مثل حاله (أنه لا يعيش إلى تلك المدة) التي عزم على تأخير هذه العبادة إليها (عصى بهذا التأخير) مطلقا أي (وإن لم يمت ووفق ل) هذا (العمل) الذي عزم عليه فهو لا يعصي من جهة العمل و(لكنه مأخوذ) ومؤثم (بموجب ظنه) الذي ماثل العزم على الترك في الحكم فمن كان هذا حاله فهو (ك)الشخص (المعزر) بكسر الزاي وهو موقع التعزير وهو إنزال العقوبة غير القصاصية وغير الحدية على من قضي عليه بها شرعا وهو للتأديب ويكون بالضرب كما هو معلوم ويجب على هذا المعزّر أن يضرب ضربا غير مهلك و(إذا ضرب ضربا يهلك) فإنه آثم (أو) هو كـ(قاطع سلعة) بكسر السين وهي غدة تخرج بين اللحم والجلد نحو الحمّصة إلى

الجوزة فما فوقها إذا قطعها (وغالب ظنه) حدوث (الهلاك) للمقطوع منه فهذا كذلك (آثم وإن) لم يمت ذلك المريض من ذلك القطع بل (سلم) ونجا.

(ولهذا) الأمر وهو أنه لا تأخير مع ظن الهلاك (قال أبو حنيفة) - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ - (لا يجوز تأخير الحج) مع الاستطاعة إلى سنة قابلة (لأن البقاء إلى سنة) أمر (لا يغلب على الظن) حصوله وتحققه (وأما تأخير الصوم والزكاة إلى شهر وشهرين فجائز لأنه لا يغلب على الظن) عادة حصول (الموت إلى) ورود (تلك المدة) والعبرة في ذلك بالغالب في أحوال الناس (والشافعي - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ - يرى البقاء إلى السنة الثانية) أمرا (غالبا على الظن) لكن ذلك (في حق الشاب الصحيح دون الشيخ) الضعيف (والمريض) مرضا مخوفا وهو الذي يكون قاتلا في العادة (ثم) إن (المعزّر إذا فعل) في تعزيره (ما) يكون (غالب ظنه) فيه - إضافة الصفة للموصوف - يعني ما يكون الظن الغالب فيه وظنه مصدر مضاف إلى المفعول والمعنى ما يغلب على الظن (السلامة) والنجاة منه ولكن المعزَّر - بفتح الزاي - أضر به ذلك (فهلك) ومات (ضمن) المعزّر - بكسر الزاي - (لا لأنه آثم) هذا نفي لكون الإثم علة الضمان هنا (لكن) يضمن (لأنه أخطأ في ظنه والمخطئ) في ظنه إذا ترتب على فعله ضرر فإنه (ضامن) لما أفسده أو أضر به (غير آثم) لأنه بنى عمله على مسوغ شرعي لعمله وهو غلبة ظن السلامة.

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة وهي المسألة الثالثة.

المسألة الرابعة

وهي "مسألة" أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ومحصل القول في ذلك هو أن الأصوليين (اختلفوا في أن ما لا يتم) الفعل (الواجب) شرعا (إلا به هل يوصف بالوجوب) فيكون واجبا أم لا؟

في ذلك مذاهب ستة:

أحدها: أن الأمر بالشيء يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل ذاك الفعل المأمور به وهذا مذهب الجمهور وهو المختار المنصور وإليه ذهب الآمدي والفخر الرازي والبيضاوي والسبكيان وغيرهم وهذا الحكم عندهم يعم السبب والشرط سواء كان سببا شرعيا كالصيغة في العتق أو كان عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عاديا كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب وكذلك الشرط فإنه واجب سواء كان شرعيا كالوضوء للصلاةأو عقليا كترك أضداد المأمور به أوعاديا وهو الذي لا ينفك عنه المأمور به عادة كغسل جزء الرأس في غسل الوجه في الوضوء.

ثانيها: ان ما لا يتم الواجب إلا به لا يكون واجبا.

ثالثها: إن كان سببا أو شرطا فهو واجب، وإن كان غيرهما فليس بواجب.

رابعها: أن ما لا يتم الواجب إلا به؛ يجب إذا كان سببا، فإن كان شرطا فإنه لا يجب وهو اختيار صاحب " المصادر".

خامسها: أن ما لا يتم الواجب إلا به؛ يجب إذا كان شرطا شرعيا، أما إذا كان شرطا عقليا أو عاديا فلا يجب وهذا مذهب ابن الحاجب وإمام الحرمين وابن القشيري وابن برهان ومظفر الدين ابن الساعاتي الحنفي.

سادسها: يجب الشرط الشرعي إذا كان الفعل يتأتى بدونه عقلا أو عادة لكن الشرع جعله شرطا للفعل كالوضوء وأما ما لم يتأت اسم الفعل إلا به

عقلا أو عادة كالأمر بغسل الوجه فهو واجب في نفسه، ولا نسميه شرطا، إذ لا يتم عادة غسل الوجه إلا بغسل شيء من الرأس، وبهذا أجاب إمام الحرمين وابن القشيري، وابن برهان وتبعهم ابن الحاجب.

هذه هي المذاهب التي تنقل في هذه المسالة وكل قد سلك فيما ذهب إليه من هذا ما يرى أنه الصواب وأنت خبير بأن لفظ "ما "في هذه الترجمة"ما لا يتم الواجب إلا به" لفظ عام تنطوي تحته أنواع من الوسائل التي يتمكن بها من فعل الواجبات فالتبس منها ما يكون مقصودا بهذا اللفظ بما ليس مقصودا به فكان هذا أول ما يحتاج إلى بيانه في هذه المسألة لتحرير محل النزاع وتعيين هذه الوسائل المرادة في هذا المقام ولذلك يبدأبهذا الأمر لبيانه (و)في تحقيق ذلك وتحصيله يقال اعلم أن: (التحقيق في هذا) الأمر -الموضوع-

هو (أن هذا) الذي لا يتم الواجب إلا به (ينقسم) باعتبار قدرة العبد بالإضافة إليه (إلى ما ليس) إيجاده (إلى المكلف) إذ لا قدرة له عليه وذلك (كالقدرة على الفعل) إذ الأفعال كلها من خلق الله ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ومذهب الأشاعرة في ذلك مقرر على هذا الأصل القرآني وإن اختلفوا في صورته قال أبو الحسن الاشعري: إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله -تعالى- مخلوقة له -تعالى- ولا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل كل من القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إن ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كالزنى صفات للفعل تقع بقدرة العبد.

وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري والفلاسفة: إن أفعال العباد مخلوقة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فإنه تعالى يوجد في العبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد.

هذا ملخص القول الأشعري في خلق الأفعال والمنصور في مذهب الأشاعرة أن الله هو خالق الأفعال وأن الناس لا قدرة لهم على ذلك فلهذا لا يكلفون القدرة عليها (و)ذلك (كاليد في) الأمر ب(الكتابة) مثلا فإذا أمر شخص بالكتابة فإنها لا تتم ولا تحصل إلا باليد (وك)ذلك هو حال (الرجل في) الأمر ب(المشي) فإنه لا يتم المشي ولا يحصل إلا بها (فهذا) كله وما أشبهه ليس إيجاده إلى المكلف فلذلك لا يعد من جزئيات هذه المسألة ولا مما عقدت له وبذلك فإنه (لا يوصف بالوجوب) المقصود هنا على الإطلاق (بل) إن (عدمه) وفقده (يمنع) تعلق (الإيجاب) به فإن اليد إن قطعت وسقطت لا يمكن أن يتعلق وجوب الوضوء بها مثلا وهكذا سائر أعضاء الوضوء فإنها إذا سقط منها شيء ارتفع عنه الإيجاب (إلا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق) ومذهب المصنف جواز التكليف بما ليس ممتنعا لتعلق علم الله بعدم وقوعه.

(وكذلك) مما لا يوصف بالوجوب هنا (تكليف) أحد المصلين (حضور الإمام الجمعة) وإيجاب ذلك عليه (و)كذلك (حضور تمام العدد) الذي تنعقد به صلاة الجمعة (فإنه ليس إليه) الخطاب به (فلا يوصف بالوجوب) في حقه (بل يسقط بتعذره) وعدمه ذلك (الواجب) وهو في هذا المثال صلاة الجمعة وإذا عرفت هذا وتصورته فسمه الضرب الذي لا يتعلق به الاختيار وهذا الضرب لا يتعلق به التكليف وبذلك فإنه ليس محل النزاع (وأما ما يتعلق باختيار العبد) لكونه مقدورا عليه بالإضافة إليه أي للعبد وكونه مكلفا بتحصيله (ف)إنه (ينقسم) باعتبار مستنده (إلى الشرط الشرعي) وهو الذي يعلم بالوضع الشرعي فقط فلا يعلم أنه شرط إلا من جهة الشرع ولا يكون إلا في أمر شرعي (وإلى) الشرط (الحسي) الذي يعلم بالحس أنه شرط ويسمى أيضا الشرط العادي وهو الذي لا

ينفك عما هو شرط فيه عادة ولا يتم مشروطه إلا به في مجريات العادة. والذي نختاره في هذه المسألة هو وجوب ما لا يتم الواجب إلا به سواء كان شرطا شرعيا أو شرطا حسيا. (ف)الشرط (الشرعي) هو (كالطهارة) من الحدث والخبث المشروطة (في) فعل (الصلاة) فرضا كانت أو نفلا فإنه (يجب وصفها بالوجوب) يعني بأنها واجب على المكلف تحصيلها (عند وجوب الصلاة) بحصول ما يشترط في وجوبها كالبلوغ وعدم الإكراه على قول، وبين إيجاب الطهارة والصلاة تلازم وجودي (فإن إيجاب الصلاة) وفرضها (إيجاب لما يصير به الفعل) الذي هو الهيئة الموضوعة بالشرع المعروفة باسم الصلاة ويكون به (صلاة) بحقيقتها الشرعية ومثل الطهارة في هذا الحكم استقبال القبلة وستر العورة والإسلام فكل هذه توصف بالوجوب وتجب بوجوب الصلاة وهكذا حال كل شرط شرطه الشارع في الحقائق التي تتعلق بها الأحكام الشرعية ما دام يحصل باختيار العبد ويلحق بهذا الشرط السبب الشرعي كالصيغة في عقد النكاح مثلا (وأما) الشرط (الحسي) (ف)إنه (كالسعي) والمشي (إلى) صلاة (الجمعة) فإنه شرط عادي حسي في إدراكها فإنه لو لم يمش إليها ما أدركها بمقتضى العادة وهذا دليله الحس قد يقال إن السعي واجب بالنص لا بالتبعية لما شرط فيه وهو الجمعة. الظاهر أن هذا لا يضر لأن السعي ليس مقصودا لذاته وإنما هو وسيلة لإدراك الجمعة وبذلك ينطلق عليه أنه شرط والطهارة أيضا مأمور بها ولكن المعتبر في ذلك كونها وسيلة يتحقق بها تحصيل ما شرطت فيه وهو الصلاة ثم كيف يمكن أن يعلم الشرط الشرعي والشرط الحسي الذي يعتبر شرطا شرعيا إن لم يرد به النقل عن صاحب الشرع وتسميته حسيا إنما هو باعتبار إدراك كونه شرطا في العادة بالحس (وكالمشي) يعني الذهاب الشامل للمشي والركوب وغيرهما من كل ما هو وسيلة للوصول (إلى) موضع (الحج) أي مكة (و)الوصول (إلى مواضع المناسك) كعرفة ومنى منها (ف)هذا المشي (ينبغي أن يوصف أيضا بالوجوب) لأنه مما لا يتم الواجب -وهو هنا الحج- إلا به فإنه (إذ) إن (أمر)

الشخص (البعيد عن البيت) الحرام (بالحج أمر) على وجه الوجوب (ب)السير إلى البيت و(المشي إليه لا محالة) إذ يتوقف تحصيل هذه العبادة على وسيلتها هذه بالضرورة العادية (و)يجري هذا الحكم أيضا (كذلك) فيما (إذا وجب غسل الوجه ولم يمكن) استيعابه بالغسل (إلا بغسل جزء من) مقدم (الرأس) وجوانبه فإن الغسل لهذا الجزء واجب إذ لا يتأتى في مطرد العادة استيعاب الوجه دون أخذ أطراف من الرأس فلا يستغرق محل الرأس إلا بذلك (و)هذا ما يمضى عليه أيضا فيما (إذا وجب الصوم ولم يمكن) تحقيق ذلك على وجه تبرأ به الذمة وتطمئن به النفس (إلا بإمساك جزء من الليل قبل الصبح) وقوله بإمساك جزء من الليل فيه إضافة المظروف للظرف: يعني الإمساك في جزء من الليل ويمكن أن تكون فيه الإضافة للبيان لأن الإمساك عام وجزء الليل خاص وكلا الاستعمالين صحيح سائغ (ف)هذا الإمساك وكل هذا الذي ذكر قبله من الشروط (يوصف) ل(ذلك بالوجوب) لأنه مما يتوقف عليه ما ذكر من الواجبات.

وبعد ما نجز لنا تحرر محل النزاع في هذه المسألة واستبان موضوع البحث فيها مميزا عن ما قد يلتبس به ينتقل الآن إلى بيان أرجحية الترجمة المختارة لهذه المسألة (و)في ذلك (نقول) في بيان هذه الترجمة إن (ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به وهو فعل المكلف فهو واجب)هذه هي الترجمة المختارة عندنا لهذه المسألة. (و)إنما اخترنا (هذا) القول-الترجمة- لهذه المسألة لأنه (أولى) لسلامة معناه ومطابقته لما قصد به من معنى وأرجح (من أن نقول) أي من قولنا (يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب) لأن هذا قول باطل (إذ قولنا يجب فعل ما ليس بواجب) الذي هو مضمون هذا الكلام ومعناه قول (متناقض) معنى (و)أما (قولنا ما ليس بواجب صار واجبا) فإنه قول (غير متناقض) لاختلاف موجب الوجوب. فما اتصف بعدم الوجوب ثم صار متصفا بالوجوب بسبب غيره (فإنه واجب) وهذا سائغ ماض في مسالك العقول (لكن) يوجد فرق بين

إيجاب هذا وإيجاب (الأصل) الذي تبعه هذا في الإيجاب لأن الأصل كالصلاة والحج وغسل الرأس وغير ذلك مما ورد في التمثيل السابق قد (وجب بالإيجاب) الشرعي له (قصدا إليه) بذاته (و) أما (الوسيلة) فإنها لم تقصد بالإيجاب لذاتها وإنما (وجبت بواسطة وجوب المقصودو) على كل حال فإن هذا الذي لا يتم الواجب إلا به (قد وجب كيفما كان) سواء كان شرطا شرعيا أو شرطا حسيا وفي هذا رد على مثل من حصر ما هو واجب من ذلك في الشرط الشرعي كابن الحاجب وغيره ممن تقدم ذكر بعضهم والصواب عموم ذلك الوجوب في الشرط الشرعي والحسي على حد سواء كما تقدم ذكره. (و) هذا الوجوب يتحقق في هذا الواجب التابع (إن كان علة) يعني دليل فرضية هذا الشرط و(وجوبه غير علة) أي دليل (وجوب المقصود) فما ثبت به وجوب الحج والصلاة وغسل الرأس والصوم مثلا هو النص وما ثبتت به وسائل ذلك هو إما الحس وإما الشرع وإما العادة وإما العقل عند من يرى أن هذه الأدوات كلها يدرك بها هذا الواجب التبعي وهو الرأي الصحيح والراجح على ما يظهر لأنه من المتفق عليه وجوب تحصيل ما أوجبه الشارع وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الإتيان به.

(فإن قيل) إن هذا الذي ذكرتموه معارض بأنه (لو كان) هذا الذي لا يتم الواجب إلا به شيئا (واجبا لكان مقدرا) أي محدد القدر معينه بتحديد موضعه مثلا بالثلث والربع في تحصيل غسل الوجه مثلا إذ لا يكلف الشارع بشيء غير معين وغير محدد القدر فالشريعة مبنية على البيان في أحكامها وهذا الذي سميتموه واجبا مجهول الصورة والحقيقة. وهو ما يؤدي التكليف به الى تكليف ما لا يطاق وإن أنكرتم هذا -وهو كون هذا الواجب مجهولا- سألناكم (فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس) ليقع استيعاب الوجه بالغسل؟ (و) ما المقدار الذي يجب (إمساكه من الليل) ليصح صوم النهار به على طمأنينة؟ إنه مجهول وفي إحالتكم عليه إحالة على شيء مجهول.

(قلنا) ليس الأمر كما زعمتم فانه (قد وجب التوصل به إلى الواجب وهو غير مقدر) أي غير معين القدر وهذا ليس موجبا للإبهام والإشكال فقد وجبت في الشريعة أمور على هذا الحال ثم أحيل أمر التقدير في ذلك على الأخذ بأقل ما يطلق عليه ذلك اللفظ ذو المراتب ويحصل به امتثال الأمر وهذا ما يجري في هذا المقدار أيضا (بل) هذا ما يجري في مسح الرأس نفسه فإنه (يجب مسح الرأس) بقوله تعالى ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ..﴾ (ويكفي) في امتثال هذا الأمر على المذهب الشافعي مسح (أقل ما ينطلق عليه) هذا (الاسم) وهو الرأس كما هو مبين في كتب فقه الشافعية ومن وافقهم (وهو) أي المقدار الذي يمسح من الرأس (غير مقدر) محدد بقدر معين وإنما أحيل فيه الأمر إلى ما يقتضيه الإطلاق الذي في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ (فكذلك) حال المقدار (الواجب) غسله من الرأس لتحصيل غسل الوجه على تمام وإسباغ فإنه (أقل ما يمكن) ويتأتى (به غسل الوجه) مستوعبا (وهذا التقدير) الذي يعرف بهذا الإمكان ويحدد به (كاف ومغن (في) تحصيل مقدار هذا (الوجوب) في غسل الرأس.

(فإن قيل) القول بالوجوب في هذا المتم مردود بتخلف لوازم الوجوبعنه فإنه (لو كان واجبا لكان يثاب على فعله) ثواب الواجب (ويعاقب على تركه) عقاب ترك الواجب (وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل) يعاقب على ما تركه (من غسل الوجه) إن ترك منه شيئا (و)كذلك (تارك الصوم) فانه (لا يعاقب على ترك الإمساك ليلا) وهذا دليل على أنه ليس ذلك كله بواجب.

(قلنا) ليس الأمر كذلك (ومن أنباكم) وأخبركم (بذلك) الذي تدعونه من أنه لا ثواب على فعل هذه الواجبات المتممة (ومن أين عرفتم أن ثواب) الشخص (البعيد عن البيت) الحرام (لا يزيد على ثواب) الشخص (القريب) من هذا البيت (في الحج) والعمرة (وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه) وأجره (وإن كان) الزائد إنما حصل (بطريق) أي في طريق ووسيلة (التوصل) إلى الواجب

المقصود بالذات (وأما العقاب) فالمقرر (ف)يه (هو) أنه (عقاب على ترك الصوم والوضوء و)هو (ليس يتوزع) ويتفرق (على أجزاء الفعل) كالوضوء أو الصوم (فلا معنى لإضافته) ونسبته (إلى التفاصيل) والتفاريق على أجزاء الأفعال المتعبد بها (فإن قيل) إن محل الفرض والوجوب هو غسل الوجه وحده وإنه (لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه) مع الإسباغ وإن لم يغسل هذا الجزء من الرأس (لم يعاقب) لأنه أتى بما وجب عليه (قلنا هذا) قول (مسلم) وصحيح (لأنه) أي غسل هذا الجزء من الرأس (إنما يجب على العاجز) عن غسل وجهه إلا بغسل ذلك الجزء من الرأس و(أما القادر) على غسل وجهه بتمامه من غير إدخال جزء من رأسه في ذلك (ف)ذاك (لا وجوب عليه) يتعلق به في غسل ما ذكر من الرأس.

هذا ما أورد في هذه المسألة قاله ونعقبه بأمرين ختما للكلام فيها.

أحد هذين الأمرين أن هذه المسالة يترجم عليها بتراجم مختلفة منها:

أ- المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب.

ب- الأمر بالشيء هل يكون أمرا بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمرا به؟.

ج- ما لا يتم الأمر إلا به يكون مأمورا به.

د- الأمر بالشيء أمر بما لا يتم الأمر إلا به بشرطين أحدهما أن يكون الأمر مطلقا، ثانيهما أن يكون الشرط مقدورا عليه ومعنى ذلك كله واحد في الجملة هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن القاعدة الأصولية هذه قاعدة فقهية من حيث علاقتها بمواضيع الأحكام وهي أفعال المكلفين.

وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة الرابعة.

المسألة الخامسة: (مسألة التباس المنكوحة بالأجنبية)

وهي فرع عن المسألة التي قبلها، وموجب النظر في هذه المسألة أمران أحدهما معرفة حكمها الأصولي.

ثانيهما: ما ورد في التعبير عنها من عبارة غير محررة من حيث النظر الأصولي فيها فوجب كشف ما في ذلك من الغلط بالمقياس الأصولي الراجع أصله إلى الأصل العقدي الذي يحكم في هذا الموضوع، والإتيان بالتوجيه الأصولي المطلوب في هذا المقام، وبيان ما يحق قوله من ترجمة على هذه المسألة وفي بيان ذلك كله نقول: (قال قائلون إذا اختلطت) اشتبهت امرأة (منكوحة) أي جاز له نكاحها كزوجه وأمته (بأجنبية) منه (وجب الكف) أي كفه (عنهما) أي عن قربانهما (لكن الحرام) عليه في الحقيقة (هي) تلك (الأجنبية) منه فقط (و)أما (المنكوحة) له فهي (حلال) له (لكن يجب الكف) أي كفه (عنها) أي عن قربانها (وهذا) قول (متناقض) إذ لا يتوارد الحلال مع وجوب الكف الذي هو لازم للحرمة على محل واحد (بل) يوجد الغلط في هذه العبارة نفسها لخلوها من الصدق ثم إنه (ليس الحرمة والحل وصفا ذاتيا لهما) لأن الأحكام كما تقدم بيان ذلك لا توصف بها الأفعال حقيقة فالأفعال لا توصف بالحرمة ولا بالحل ولا بغيرهما من الأحكام الشرعية لأنها لا تكتسب هذه الصفات من الخطاب الشرعي المتعلق بها ولا هو يكسبها شيئا من ذلك فليس بين الخطاب الشرعي إلا التعلق وليس نقل الصفات أو اكتسابها وقد سبق بيان ذلك (بل هو) ما ذكر من الحل والحرمة (متعلق بالفعل) لا وصف له فالحل هو الإذن في الفعل والحرمة وجوب الكف كما سبق ذكر ذلك (فإذا حرم فعل الوطء) الذي هو متعلق الحكم حقيقة (فيهما) أي في تلك المنكوحة والأجنبية (فأي معنى لقولنا وطء المنكوحة حلال ووطء الأجنبية حرام بل

هما) في واقع الأمر (حرامان) مع الاختلاف في العلة التي حرمتا عندها أما (إحداهما) وهي الأجنبية التي لا يحل نكاحها فإنها حرام (بعلة الأجنبية و) أما (الأخرى) فإنها حرام (بعلة الاختلاط بالأجنبية) إذن (فالاختلاف) بينهما إنما هو (في العلة) التي حرمت كل واحدة منهما عندها (لا في الحكم) فإنه واحد فيهما وهو الحرمة. وقد نقل الرازي هذا الكلام نفسه فقال: قال قوم إذا اختلطت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الأجنبية والمنكوحة حلال وهذا باطل لأن المراد من الحل رفع الحرج والجمع بينه وبين التحريم متناقض فالحق أنهما حرامان لكن الحرمة في إحداهما بعلة كونها أجنبية وفي الأخرى بعلة الاشتباه بأخرى.[1]

فتقرر بهذا الذي ذكره المصنف ونقله عنه غيره كالرازي أن الغلط ثابت في قول من وصف هذه المرأة بالحل ظانا أن الحرمة والحل أوصاف ذاتية لمحالها وهذا التصور يجب أن يعلم أن أغلب الناس قائم به فإذا سمع أن هذا حلال ظن أن وصف الحلية قائم بذاته كالطول في الطويل والصفرة في الأصفر وذهل عن أن الحل متعلقه الفعل كالوطء في المرأة والأكل في المذكاة واللبس في الصوف وهكذا وهذا الذي قيل في الحل يقال مثله في سائر الأحكام فمحال الأحكام إنما تطلق عليها باعتبار الأفعال المتعلقة ولكن الغالب على الناس هو وصف المحال بالأحكام وتقرر في نفوسهم اتصافها بها وهذا لا وجود له في الحقيقة (وإنما وقع هذا في الأوهام) القوى المدركة (من حيث ضاهى) أي شابه وماثل في الإدراك النفسي لهما (الوصف بالحل والحرمة) اللذان هما وصفان وهميان الأوصاف الذاتية كمثل (الوصف بالعجز) فإنه وصف ذاتي فإذا حصل في الذات قام بها (والقدرة) التي تقوم بالعبد وتقارن العمل وهي المسماة بالقدرة

(١) المحصول/ ١/ ٢٩٢.

الحادثة فهذه متى حصلت كانت صفة ذاتية يقع بها الكسب عند الأشاعرة أي يقع بها تعيين الفعل لا الفعل فإنه مخلوق لله تعالى (و)كذلك (السواد والبياض وسائر الصفات الحسية) المعبر عنها بالكيفيات الحسية كالحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة وما ماثل ذلك وهذه المضاهاة بالوهم هي سبب إطلاق هذه الصفات الحل والحرمة والكراهة إلخ على الأعيان (وذلك وهم) -بفتح الهاء- أي غلط (نبهنا عليه) فيما سبق ومن ذلك مسألة الواجب المخير (إذ ليست الأحكام صفات للأعيان) والذوات (أصلا) بلذلك مستحيل لأنه لا تكليف إلا بفعل (بل نقول) بناء على هذا الأصل (إذا اشتبهت) واختلطت أخت (رضيعة) أي أخت شخص في الرضاع (بنساء بلدة) عظيمة (فنكح) أي تزوج (واحدة) من هؤلاء النسوة (حلت) له لأن هذا الاشتباه يلغى اعتباره مع عظم البلدة وكثرة من فيها من النسوة فيسقط ذلك التحريم لهذا ويجعل كالعدم (و) هذه المرأة التي تزوجها (احتمل أن تكونهي)أخته (الرضيعة في علم الله تعالى و)لكن (لا نقول) في حكمنا عليها بمجرد هذا الاحتمال (إنها ليست في علم الله تعالى زوجة له إذ لا معنى للزوجة) شرعا (إلا من حل وطؤها في نكاح وهذه قد حل وطؤها فهي) إذا (حلال له عنده وعند الله تعالى ولا نقول هي حرام) بسبب ذلك لاحتمال (عند الله تعالى وحلال عنده في ظنه بل) الصواب هو أنه (إذا ظن) هذا الزوج (الحل) فيها أي أنها حلال (فهي) كذلك (حلال عند الله تعالى أيضا) لأن العبرة في الأحكام ظن المجتهد وليس إصابة الحكم الشرعي في واقع الأمر فالمجتهد ما أداه إليه اجتهاده هو حكم الله في حقه (وسيأتي تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين) في أثناء الكلام على الاجتهاد.

(أما إذا قال) الزوج (لزوجتيه إحداكما طالق) ولم يعين واحدة منهما في ذلك ولم ينوها (فيحتمل) لتعارض مناطي الحل والحرمة في حقهما (أن يقال يحل وطؤهما) شرعا (والطلاق غير واقع) لتخلف تمام ماهية سببه وذلك

(لأنه) أي هذا الزوج لم يحدد لطلاقه هذا موضعا و(لم يعين له محلا) يقع عليه وهذا مذهب ابن أبي هريرة من الشافعية (فصار) هذا الزوج بهذا الحكم وهوعدم وقوع هذا الطلاق (كما إذا باع) شخص (أحد عبديه) ولم يعينه فإنه لا حكم له على رأي (ويحتمل أن يقال) بموجب الاشتباه الواقع في المحل محل الطلاق (حرمتا جميعا وإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق) وبهذا يثبت عليه وقوع الطلاق منه (ثم عليه التعيين) لإحداهما وله الاختيار في ذلك فهو مثل المكفر كفارة اليمين ولكن ما اختاره من طلاق هذه أو تلك تعين عليه ولزمه (وإليه) أي إلى هذا القول (ذهب أكثر الفقهاء والمتبع في ذلك) والمعتبر في بناء الحكم فيه هو (موجب ظن المجتهد) فما أدى اليه يحكم به (أما المصير إلى) القول ب(أن إحداهما مطلقة محرمة والأخرى منكوحة كما توهموه في) أمر (اختلاط) واشتباه (المنكوحة بالأجنبية فلا ينقدح) أي لا ينبعث وجوده (هاهنا) في هذه الصورة -الطلاق بلا تعيين- (لأن ذلك) الذي حصل في شأن اشتباه المنكوحة بالأجنبية هو (جهل من الآدمي عرض) له (بعد التعيين) لمن هي زوجته فجهله لمن هي زوجته منهما جاء بعد تعيينه لها (وأما هنا) في هذه الصورة -الطلاق لإحدى زوجتيه بلا تعيين- (فليس) الطلاق (متعينا) بتعيين محله (في نفسه) بل الحاصل هو أن هذا الشخص المطلق بعد التعيين لمن هي زوجته فجهله لمن هي زوجته منهما جاء بعد تعيينه لها وأما هنا في هذه الصورة-الطلاق لإحدى زوجتيه بلا تعيين- فليس الطلاق متعينا بتعيين محله في نفسه (بل) الحاصل هو أن هذا الشخص المطلق (يعلمه الله تعالى مطلقا لإحداهما) أي الزوجتين (لا بعينها) كما في حال المكفر ليمينه فهو مخاطب بإحدى الخصال لا بعينها هذا تشبيه من جهة فقد التعيين.

(فإن قيل) هي معينة في علم الله تعالى وذلك لأنه (إذا وجب عليه التعيين) لمن يطلقها منهما (فالله تعالى يعلم ما سيعينه منهما فتكون هي المحرمة المطلقة

بعينها في علم الله تعالى و)هذا الأمر (إنما هو مشكل علينا)نحن فحسب.

(قلنا) جوابا عن هذا: (الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه) هذه الأشياء في واقع الأمر فالمعين يعلمه معينا وغير المعين يعلمه غير معين وعلى هذا (فـ)ـإنه (لا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله)إلا كذلك فهو لا يعلمه (متعينا بل) يعلمه على ما هو عليه وهو أنه غير متعين كما (يعلمه قابلا للتعيين) ومتعينا (إذا عينه) الشخص (المطلق ويعلم أنه سيعين زينب مثلا) مطلقة فيتعلق علمه تعالى بذلك الطلاق على وفق ذلك (فـ)ـإذا طلق إحداهما (تتعين للطلاق بتعيينه إذا عين)ه (لا قبله) فالله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليها من حال فإذا تجدد لها حال علمه على ما هو عليه (و)هذا الذي قلناه في علم الله تعالى في شأن الطلاق هذا (كذلك نقول في) شأن (الواجب المخير الله تعالى يعلم ما سيفعله العبد من خصال الكفارة ولا يعلمه واجبا بعينه بل) يعلمه (واجبا غير معين في الحال) لأن ذلك هو ما عليه في واقع الأمر (ثم يعلم صيرورته) وكونه (متعينا) أي محدد العين (بالتعيين) له من العبد (بدليل أنه) تعالى (لو علم أنه) أي أن هذا العبد (يموت قبل) إيقاع (التكفير) أي إخراج الكفارة (و)أن المطلق يموت (قبل التعيين) لمن طلقها (فـ)ـإنه سبحانه (يعلم) حال (الوجوب) المتعلق بالكفارة هذه على ما هو عليه من عدم التعيين لمحله (و)كذلك حال هذا (الطلاق) فإنه تعالى يعلمه (على ما هو عليه من عدم التعيين) لمحله وعقيدة المصنف في الكلام كأصحابه الأشاعرة وهي أن كلامه تعالى قديم أزلي نفساني أحادي الذات ليس بحروف ولا أصوات وهو مع ذلك ينقسم بانقسام المتعلقات فالتغير فيه بحسب المتعلقات أما هو فواحد.

وأما علمه تعالى فإن المصنف يقول فيه: "وأنه عالم بجميع المعلومات محيط علمه بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السماوات لا يعزب عن

علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء ويدرك حركة الذر في جو الهواء ويعلم السر وأخفى ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفا في أزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال". [1]

وهذا السؤال الأخير نقله الرازي عن المصنف فقال: فإن قلت لم وجب عليه التعيين والله تعالى يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمة والمطلقة في علم الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا قلت الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فلا يعلم غير المتعين متعينا لأن ذلك جهل وهو في حق الله تعالى محال بل يعلمه غير متعين في الحال ويعلم أنه في المستقبل سيتعين. [2]

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

---

(١) إحياء علوم الدين/ ١/ ١٢٢.

(٢) المحصول للرازي/ ١/ ٢٩٣.

المسألة السادسة

(مسألة) ما زاد على المطلق الواجب هل له حكم هذا المطلق

فإنه من المعلوم أن المطلق يتحصل بأدنى ما يطلق عليه فإذا قيل للمكلف تصدق مثلا فإنه يتحقق منه الامتثال بأدنى مسمى الصدقة وهو واجب تحصيله والإتيان به لكن ما حكم ما زاد على ذلك هل له حكم متبوعه وهو الوجوب أم لا؟.

الذي تقرر في ذلك وانتهى إليه النظر فيه هو أنهم(اختلفوا في) هذا (الواجب) المطلق (الذي لا يتقدر) ولا يحدد (بحد محدود) يتبين به منتهاه وذلك (كمسح الرأس) في الوضوء عند من يرى أنه مطلق لا يفيد الاستيعاب للرأس كله كالشافعية (والطمأنينة) وهي سكون الأعضاء (في) أفعال الصلاة مثل (الركوع والسجود و)كذلك (مدة القيام) في الصلاة فهذه الأفعال -المسح، الطمأنينة، القيام - كلها يتحقق الواجب فيها بأدنى ما تصدق عليه حقائقها ثم جرى الخلف في (أنه إذا زاد) المكلف شيئا (على أقل الواجب) من ذلك (هل توصف) هذه (الزيادة بالوجوب) باعتبار أنها من جملة المأمور به لأنه لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصلاحية كل جزء لذلك فتخصيص بعض الأجزاء بوصف الواجب ترجيح من غير مرجح أو باعتبار التبعية للواجب الأصلي أو لا توصف بذلك نظرا إلى أن محل الوجوب هو ما تحقق به الامتثال وحصلت فيه حقيقةمتعلقه من ذلك (فلو مسح جميع الرأس) كله ولم يقتصر على ما يتحقق به فعل الواجب من ذلك (هل يقع فعله بجملته واجبا) فيثاب عليه كله ثواب الواجب (أو الواجب) من ذلك هو (الأقل) منه فقط (والباقي ندب) أي مندوب؟.

(فذهب قوم) منهم الكرخي وهو ظاهر كلام الشافعي في الأم ونسبه بعضهم للجمهور (إلى أن الكل يوصف بالوجوب) وذلك كما سبقت الإشارة إليه (لأن

نسبة الكل) كل المطلق (إلى الأمر) امسحوا مثلا (واحدة) لا تعدد فيها (والأمر في نفسه أمر واحد) في حقيقته لا تعدد فيه (وهو) أنه (أمر إيجاب) فقط فكل ما انطوى تحته من المحكوم فيه فإنه يوصف بالوجوب (ولا يتميز) ولا ينفصل (البعض) منه (من البعض) الآخر (فالكل) في الحقيقة (امتثال) للإيجاب الوارد فيه ثم إن الإسلام لا يطلب من الصبي ذلك حتما ولو أتى به وقع واجبا.

هذا أهم ما أورد حجة على هذا القول ولكن الراجح هو أنه لا يوصف بالوجوب لأنه يجوز تركه وهذا القول نقله ابن برهان في الأوسط عن معظم العلماء ونصره الشيخ أبو إسحاق في التبصرة وابن السمعاني في القواطع والإمام في المحصول وغيرهم وقال ابن الرفعة في المطلب في مسح الرأس إنه الأصح (و)لذلك الذي ذكر من أن هذا الزائد يجوز تركه فإن (الأولى) في هذه المسألة (أن يقال): حكم هذه (الزيادة على الأقل) الذي يحصل به أداء الواجب هو أنها (ندب) أي مندوب فيثاب عليها ثواب المندوب (فإنه) في التحقيق (لم يجب) من ذلك (إلا أقل ما ينطلق عليه) ذلك (الاسم) المطلق الممثل له هنا بالركوع والسجود والقيام ومسح الرأس.

(و)اعلم أن (هذا) الخلاف إنما هو (في) مثل (الطمأنينة والقيام وما) ماثلهما مما (يقع متعاقبا) مترتبا بعضه إثر بعض (أظهر) وأبين (وكذلك المسح إذا وقع متعاقبا) ولم يقع بجملته معا فإنه أيضا جريان هذا الخلاف فيه أظهر. (و)أما (ما وقع من جملته) ومِن هنا بمعنى الباء، أي بجملته وكليته، (معا) أي جميعا، فخلا بذلك من التعاقب (وإن كان لا يتميز بعضه من بعض بالإشارة) أي العلامة (والتعيين) وفي بعض الكتب والتعبير (فيعقل أن يقال) فيه إن (القدر الأقل منه واجب والباقي) أي الزائد على هذا الأقل (ندب) مندوب (وإن لم يتميز بالإشارة) والعلامة التي قد تميز (المندوب) فيه (عن

الواجب لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقا) سواء كان ذلك عن عمد أو سهو و(من غير شرط بدل) كما في الكفارة(فـــ) هذا الضرب الخالي من التعاقب (لا يتحقق فيه حد الوجوب)، ويصح أن يمثل لهذا بمثل التدبر والنظر.

ولذلك -وهو أنه لا يتميز فيه الواجب عن المندوب- يبعد أن يقال فيه قدر الأقل منه واجب والباقي مندوب. هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة باعتبار الأصل، ونختم القول عليها بإيراد فائدة متعلقة بها، وهي ذكر الفروع المبنية على هذه القاعدة؛ قال ابن السبكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: " فإن قلت: ما فائدة الخلاف في هذه الصور؟ قلت في مواضع: منها في الثواب؛ فإن ثواب الفريضة أكثر من ثواب النافلة بسبعين درجة كما حكى النووي عن إمام الحرمين، ومنها إذا عجل البعير عن شاة واقتضى الحال الرجوع، فهل يرجع بجميعه أم بسبعه، وفيه وجهان في شرح المهذب، ومنها لو أخرج بعيرا عن عشر من الإبل أو خمسة عشر أو عشرين هل يجزيه؟ فيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف، إن قلنا بوقوعه كله فرضا فيما إذا أخرجه عن الخمس فلا يكفي بعير واحد بل لا بد في العشرة من بعيرين أو بعير وشاة وهكذا وإن قلنا الفرض قدر خمسه فيجزئ ويكون متبرعا في العشرة بثلاثة أخماس، على أن إمام الحرمين وغيره أنكروا هذا البناء، وليس هذا محل القول فيه، واعلم أنه يضاهي قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب صور في الفقه منها مؤنة الكيل الذي يفتقر إليه القبض على البائع كمؤنة إحضار المبيع الغائب ومؤنة وزن الثمن على المشتري وفي أجرة نقد الثمن وجهان، ومنها إذا خفي عليه موضع النجاسة من الثوب أو البدن غسله كله، ومنها إذا اكترى دابة للركوب فأطلق الاكتراء أن على المكري الإكاف والبردعة والحزام وما ناسب ذلك، لأنه لا يتمكن من الركوب بدونها، وهي صور عديدة من أراد الإحاطة بها فعليه بكتابنا الأشباه

والنظائر، أتمه الله تعالى، وقد كنا في أول المسألة وعدنا بالالتفات إلى قاعدة" الميسور لا يسقط بالمعسور" والصور تحتها كثيرة ونحن نحيل طالبها بعد ذكر القليل منها على كتابنا المذكور. فمنها لو عجز عن الركوع والسجود دون القيام لعلة بظهره تمنعه الانحناء لزمه القيام خلافا لأبي حنيفة، ومنها لو لم يقدر على الانتصاب بأن تقوس ظهره لكبر أو زمانة فصار في حد الراكعين، فقد قال الغزالي تبعا لإمامه إنه يقعد، وقال غيرهما لا يجوز له القعود فإن الوقوف راكعا أقرب إلى القيام من القعود فلا ينزل عن الدرجة القربى إلى البعدى، ومنها لو وجد الجنب من الماء ما لا يكفيه لغسله أو المحدث ما لا يكفيه لوضوئه فأصح القولين أنه يجب استعماله ثم يتيمم لأن القدرة على البعض لا تسقط بالعجز عن الباقي، ومنها لو اطلع على عيب المبيع ولم تتيسر له المبادرة بالرد ولا الإشهاد ففي وجوب التلفظ بالفسخ وجهان جاريان هنا وفي الشفعة، ومنها لو لم يفضل معه في الفطرة عما لا يجب عليه إلا بعض صاع لزمه إخراجه على الأصح، ومنها إذا اشترى الشقص بثمن مؤجل فهل يأخذه الشفيع مؤجلا كما اشتراه المشتري، وأصح الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يعجل ويأخذ الشقص في الحال وبين الصبر إلى حيلولة الأجل، وعلى هذا فهل يجب تنبيه المشتري على الطلب؟ فيه وجهان، ومنها إذا كان يحسن آية فلا خلاف أنه يقرأها وهل يضيف إليها من الذكر ما يتم به قدر الفاتحة أو يكررها سبعا؟ فيه قولان، فإن قلت لم لا جرى قول إنه لا يقرأ تلك الآية بل يأتي ببدل الفاتحة كلها كما إذا قدر على بعض وضوئه ونظائره؟ قلت كل آية من الفاتحة يجب قراءتها بنفسها فلا يأتي ببدلها مع القدرة عليها والله أعلم. (١)

وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة.

---

(١) الإبهاج/ ١/ ١٧ - ١٨.

المسألة السابعة

(مسألة) ما إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز، هذه هي الترجمة المصطلح عليها في كتب الأصول على هذه المسألة، ويصح أن يترجم عليها بتراجم أخرى تدل على معناها.

وأما ما تقرر في حكم هذه المسألة وأثمرته الأنظار فيه فهو أن (الوجوب يباين الجواز والإباحة بحده) لأن الوجوب هو الاقتضاء الجازم، والإباحة هو التخيير، ومثله الجواز، وإذا قارنت بين حديهما تلفي التنافي بينهما فالاقتضاء الجازم ينافي الاختيار فلو كان الوجوب ينطوي على الجواز ويتضمنه لانطوى على الاختيار وتضمنه، ولو انطوى على الاختيار وتضمنه لكان حاملا لمتناقضين -الاقتضاء الجازم والاختيار- وعندئذ يقال أي منهما الذي يؤثر في بناء الحكم عليه؟

إذا فاجتماعهما محال وبطريقة المقابلة هذه سيتبين لك أن الوجوب يباين الجواز (فلذلك قلنا) في مسألة نسخ الوجوب (يقضى) ويحكم (بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز) وهذا مذهب الباجي المالكي والإمام الرازي وتبعه المتأخرون وعزاه بعضهم كابن السبكي للأكثر وليس كذلك كما قال الزركشي (بل الحق) في ذلك هو (أنه إذا نسخ) الوجوب (رجع الأمر إلى ما كان) عليه (قبل الوجوب من تحريم) إن كان ذلك الشيء حراما قبل أن يجب (أو إباحة) إن كان مباحا قبل أن يجب (وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن) وهذا مذهب أبي الطيب الطبري والشيخ أبي إسحاق وابن السمعاني وابن برهان والكيا.

(فإن قيل) على مذهب من يقول إذا نسخ الوجوب بقي الجواز هذا الذي ذكرته معارض بأن (كل واجب فهو جائز وزيادة إذ الجائز) هو (ما لا عقاب

على فعله والواجب أيضا لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز فإذا نسخ الوجوب فكأنه أسقط العقاب على تركه فيبقى سقوط العقاب على فعله وهو معنى الجواز) وهذا الاعتراض هو ما جعله الرازي دليله المعتمد -هنا- فقال: إن المقتضي للجواز قائم لأن الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته وإنما قلنا إن الجواز جزء من الوجوب لأن الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج في الترك، ومعلوم أن المفهوم الأول من المفهوم الثاني، وإنما قلنا إن المقتضي للمركب مقتض لمفرداته لأنه ليس المركب إلا عين تلك المفردات فالمقتضي للمركب مقتض لتلك المفردات فإن قلت المقتضي للمركب مقتض لتلك المفردات حال اجتماعها فلم قلت إنه يكون مقتضيا لها حال انفرادها، قلت تلك المفردات من حيث هي غير ومن حيث إنها مفردة غير وأنا لا أدعي أنها من حيث هي مفردة داخلة في المركب وكيف يقال ذلك فيه وقيد الانفراد يعاند قيد التركيب وأحد المعاندين لا يكون داخلا في الآخر ولكنني أدعي أنها من حيث هي داخلة في المركب فيكون المقتضي للمركب مقتضيا تلك المفردات من حيث إنها هي لا من حيث إنها مفردة وإنما قلنا إن المعارض الموجود لا يصلح مزيلا لأن المعارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة والماهية المركبة يكفي في زوالها زوال أحد قيودها فزوال الوجوب يكفي فيه إزالة الحرج عن الترك ولا حاجة فيه إلى إزالة جواز الفعل فثبت أن المقتضي للجواز قائم والمعارض لا يصلح مزيلا فإن قيل الجواز الذي جعلته جزء ماهية الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل فقط أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك معا الأول مسلم والثاني ممنوع ولكن ذلك الأول لا يمكن بقاؤه بعد زوال الوجوب لأن مسمى رفع

الحرج عن الفعل لا يدخل في الوجود إلا مقيدا إما بقيد إلحاق الحرج بالترك كما في الوجوب أو بقيد رفع الحرج عن الترك كما في المندوب ويستحيل أن يبقى بدون هذين القيدين وأما الثاني فممنوع لأن الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك ينافي الوجوب الذي لا تتحقق ماهيته إلا مع الحرج على الترك والمنافي لا يكون جزءا فثبت أن المقتضي للوجوب لا يكون مقتضيا للجواز بهذا المعنى والجواب أن الجواز الذي هو جزء ماهية الوجوب هو الجواز بالمعنى الأول، قوله إنه لا يتقرر إلا مع أحد القيدين، قلنا نسلم لكن الناسخ للوجوب لما رفع الوجوب رفع منع الحرج عن الترك فقد حصل بهذا الدليل زوال الحرج عن الترك وقد بقي أيضا القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو زوال الحرج عن الفعل فيحصل من مجموع هذين القيدين زوال الحرج عن الفعل وعن الترك معا وذلك هو المندوب والمباح فظهر بما ذكرنا أن الأمر إذا لم يبق معمولا به في الوجوب بقي معمولا به في الجواز .[1]

وقد نقل ابن السبكي في الإبهاج هذا الذي ذكره الرازي فكان هذا المعتمد عند أهل هذا المذهب، لكن هذا غير مرضي عندنا، فإن تمسك به متمسك (قلنا) له هذا الذي ذكرته مردود، فإن (هذا) ما هو إلا (كقول القائل: كل واجب فهو ندب وزيادة فإذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قائل به) بل سيأتي أن هذا مذهب من المذاهب في هذه المسألة (و) على كل فإن هذا القول كقول إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، و(لا فرق بين الكلامين) كلام من قال يبقى الجواز (و)كلام من يقول يبقى الندب فكلاهما باطل (وكلاهما وهم) بفتح الهاء أي خطأ (بل) الحق هو أن (الواجب لا يتضمن معنى الجواز) وسيأتي ذكر أساس ذلك المنطقي (فإن حقيقة الجواز) هي (التخيير بين الفعل والترك والتساوي

(١) المحصول: ١/ ٢٩٦- ٢٩٨.

بينهما بتسوية الشرع وذلك منفي عن الواجب) كما يقضي بذلك حده (وذكر هذه المسألة هاهنا أولى من ذكرها في كتاب النسخ فإنه) أي مضمونها (نظر في حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ) وقد سار الناس بعد المصنف على مختاره هذا من ذكر هذه المسألة في مباحث الوجوب. بهذا يختم القول الأصلي في هذه المسألة، ونحن نختم القول عليها بإيراد أمور تنير بساطها وصورتها ومضامينها، وهذه الأمور هي:

أولا: أن ما في المسألة من مذاهب متعدد لا ينحصر في ما ذكر من المذاهب وقد أورد الزركشي هذه المذاهب فقال: أحدها أنه يبقى الجواز واختاره الباجي من المالكية وصاحب المحصول وتابعه المتأخرون وعزاه بعضهم للأكثرين وليس كذلك، والثاني أنه يرجع الأمر إلى الحظر حكاه العبدري وهو غريب.

الثالث يبقى الندب حكاه الطرطوشي في المعتمد قال وعليه يدل مذهب مالك فإن صيام عاشوراء لما نسخ بقي صيامه مستحبا ولما نسخ فرض قيام الليل بالصلوات الخمس بقي مستحبا وكذلك الضيافة كانت واجبة في أول الإسلام ثم نسخ كل حق كان في المال بالزكاة وبقي ذلك كله مستحبا فيجوز على هذا الأصل أن يحتج بالآثار المنسوخة على الاستحباب وعلى الجواز قال هكذا حكى محمد بن خويز منداد عن المذهب قال الطرطوشي وصار إليه بعض الشافعية وهذا يرد قول الغزالي في المستصفى وابن القشيري في أصوله: إنه لم يصر إلى الندب أحد. الرابع أنه إذا نسخ لم يبق منه شيء ولم يثبت ندب ولا إباحة إلا بدليل؛ حكاه الطرطوشي، قال ومنعوا أن يستدل به على الجواز فضلا عن الندب. والخامس لا تبقى الإباحة التي تثبت في ضمن الوجوب بل يرجع الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن وهو قول أكثر أصحابنا وصححه القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو إسحاق والغزالي وابن السمعاني وابن برهان والكيا الطبري، قال إلا أن

يأتي ما يدل على الإباحة واختاره ابن القشيري أيضا، قال ولو جاز أن يقال إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز لساغ أن يقال يبقى الندب لا سيما والاقتضاء كائن في الندب كما أنه كائن في الوجوب واحتج له القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق وغيرهما بأن الأمر موضوع للوجوب، والجواز إنما دخل فيه بطريق التبع إذ لا يجوز أن يكون واجبا ويمتنع فعله، وإذا انتفى اللفظ فلا يبقى ما كان في ضمنه وقال شمس الأئمة السرخسي، إنه قول العراقيين من مشايخهم، قال وبنوا على هذا الخلاف قوله ﷺ "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير" فإن صيغة الأمر توجب التكفير سابقا على الحنث، وقد قام الإجماع على عدم وجوبه فبقي الجواز عند الشافعي ولم يبق عندنا.[1]

ثانيها: أن هذه المسألة مقامة على بحث عقلي وبحث أصولي، قال الزركشي: "وللمسألة التفات إلى بحث عقلي وهو أن الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس ويلزم من عدم الفصل عدم حصة النوع من الجنس ضرورة أنه يلزم من عدم العلة عدم المعلول، وابن سينا هو القائل بهذه القاعدة والرازي يخالفه فيها ويقول ذلك غير لازم، وإلى بحث أصولي وهو أن المباح هل هو جنس للواجب والجائز بالمعنى الأخص أم لا والمراد بالمعنى الأخص ما لفاعله أن يفعله مع جواز تركه وبالأعم ما لفاعله أن يفعله فيدخل فيه الواجب والمندوب، ولهذا قدمت ذكر هذه المسألة عليها، وعبر عنها شمس الأئمة السرخسي في كتابه بأن مطلق الأمر هل يستلزم وجوب الأداء أم لا، والأكثرون على أنه يستلزم، وذهب بعض المتكلمين إلى أنه لا يستلزم حتى يقوم دليل عليه فإن من أفسد حجه مأمور بالأداء شرعا ولا يكون المؤدى جائزا.

---

(١) البحر المحيط: ١/ ٣٠٨- ٣١٠.

وعبر عنه الإمام محمد بن يحيى تلميذ الغزالي في كتابه المحيط بعبارة أخرى فقال هل الفرض داخل في جنس النفل على معنى أنه نفل وزيادة أو هما نوعان مختلفان؟ خلاف، وفرع عليه ما إذا قام عن السجود ناسيا وقصد الاستراحة، فإن قلنا إن النفل داخل في حقيقة الفرض فلم تكن الاستراحة فيه مناقضة لنية الفرض الباقية كلها بل تعرضت لبعضها فصحت الجلسة عن الفرض بالنسبة الحكمية وإن جعلنا النفل غير الفرض فلم يجز عن الفرض بنية النفل. [١]

قال ابن السبكي: احتج من قال إن الجواز لا يبقى في ما إذا قال نسخت الوجوب أو حرمة الترك، بأن كل فصل فهو علة لوجود الجنس لاستحالة وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية المطلقة، وإليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أي يوجد به، وإذا علم هذا فالجواز جنس للواجب والمكروه والمندوب والمباح، وعلة وجوده في كل منها فصله، فالعلة في وجوده في الواجب فصل الحرج على الترك، فإذا زال ذلك الفصل زال الجواز ضرورة زوال المعلول بزوال علته. وأجاب أولا بأنا لا نسلم أن الجنس يتقوم بالفصل، وتقرير ذلك محال على الكتب الحكمية، ولئن سلمنا أنه علة له فلا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لجواز بقائه بفصل آخر يخلف ذلك الفصل، وهو عدم الحرج على الترك، فإنه إذا ارتفع قيد الوجوب بقي جنس الجواز، ولا دليل على الحرج، فيتقوم بفصل عدم الحرج ولا يكون جنسا مجردا. [٢]

ثالثها: أنهم اختلفوا في المراد بالجواز، هنا قال الزركشي: " ثم القائلون ببقاء الجواز اختلفوا في المراد به هل هو عدم الحرج عن الفعل فقط أو رفعه عن الفعل والترك.

---

(١) البحر المحيط: ١/ ٣١٢.

(٢) الإبهاج: ١/ ١٢٨.

وقال ابن دقيق العيد والصفي الهندي وغيرهما عند التحقيق يرتفع الخلاف لأن الجواز يطلق ويراد به نفي الحرج، ويطلق ويراد به ما تساوى فعله وتركه، فإن أريد الأول فهو جزء ماهية الوجوب، فإذا ارتفع قيد المنع من الترك بقي الجواز قطعا، والثاني ليس جزء ماهية الوجوب، فلا يلزم من ارتفاع قيد المنع من الترك بقاء التساوي؛ قال ابن دقيق العيد: يمكن أن يفرض الخلاف في الصورة الأولى وهو أنه إذا قيل أوجبت عليك الشيء الفلاني ثم قال نسخت الوجوب هل يباح له الإقدام على الفعل أم لا، وكلام الغزالي في المستصفى صريح في أن المراد بالجواز معنى التخيير بين الفعل والترك شرعا، فإنه قال في الرد عليهم: حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشارع، وقال ابن التلمساني: أكثرهم يجعل الخلاف لفظيا، لأنهما لم يتواردا على محل واحد؛ فإن الغزالي عنى بالجواز الذي لا يبقى بعد رفع الوجوب التخيير، ولا شك في أنه ليس جزءا للواجب بل هو قسيمه ومقابله، ومن قال يبقى لم يعن بالجواز الجزء، بل عنى به رفع الحرج، ولا شك في أنه جزء من الواجب، قال الأصفهاني: فيه نظر لأن الرازي يقول يبقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك، قال: وبه تبين أن الخلاف معنوي وأن ما قاله ابن التلمساني ليس بحق، وقال القرافي: ظاهر كلامهم أن الخلاف في الجواز بمعنى مستوي الطرفين، وهو بعيد، قال وصورة المسألة أن يرد الأمر ثم يقول الآمر رفعت الوجوب فقط، أما إن نسخ الأمر بالتحريم ثبت التحريم قطعا، أو قال رفعت جملة ما دل الأمر عليه من جواز وغيره فلا يستدل به على الجواز قطعا.

قلت الغزالي منازع في أصل بقاء الجواز، لقوله إن الحال يعود إلى ما قبل؛ من تحريم أو إباحة، وتظهر فائدة الخلاف في ما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريما فعند الغزالي وغيره يكون الفعل الآن محرما كما كان أولا،

وعند الأولين أن مطلق الجواز الذي كان داخلا في ضمن الوجوب باق يصادم ما دل على التحريم فالخلاف معنوي قطعا. "(١)

رابعها: أن ابن السبكي أورد ما يدل على أن القاضي يضعف مذهب المصنف الغزالي في هذه المسألة، قال: " وهذا الذي ذهب إليه الغزالي نقله القاضي في التقريب عن بعض الفقهاء وقال تشبث صاحبه بكلام ركيك تزدريه أعين ذوي التحقيق. "(٢)

خامسها: أن رجحان نقد الغزالي لأرباب القول بالجواز هنا عند ابن السبكي متوقف على معنى الجواز، وكذلك رجحان قول مخالفيه هؤلاء، وفي ذلك قال: "ونحن نقول إن أراد القوم بالجواز الذي يبقي التخيير بين الفعل والترك، كما صرح به بعضهم، وهو مقتضى كلام الغزالي في الرد عليهم حيث قال: حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع قسيم للوجوب ولم يكن ثابتا به، فما وجه قولهم يبقى بعده، وهذا الدليل الذي ذكروه عليه لا يثبت به مدعاهم؛ لأن التخيير بين الفعل والترك ليس في ضمن الوجوب، وإنما الذي في ضمن الوجوب رفع الحرج وإن أرادوا رفع حرج الفعل فلا ينبغي أن يخالفوا في ذلك فإن الوجوب أخص منه، ولما ثبت بالإيجاب الأول ثبت به الأعم، الذي هو رفع الحرج، ضرورة كونه ضمنه، ثم ارتفاعه لا يوجب ارتفاع الأعم، والظاهر أنهم لم يريدوا غير هذا القسم حيث جعلوا شبهة الخصم فيه أن الجنس يتقوم بالفصل، ولا يحسن ذكر هذه الشبهة إلا إذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بالتخيير، وحينئذ قد يضعف قول الغزالي في الرد عليهم إن هذا بمنزلة قول القائل كل واجب فهو ندب وزيادة، فإذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قائل به، لأنا نقول

---

(١) البحر المحيط: ١/ ٣١١.

(٢) الإبهاج: ١/ ١٢٦.

المدعى بقاء الجواز الذي هو قدر مشترك بين الندب والإباحة والكراهة في ضمن واحد من الأنواع الثلاثة لا بقاء نوع منها على التعيين فإنه لابد له من دليل خاص فكيف يكون هذا بمنزلة قول القائل إذا نسخ الوجوب بقي الندب، فإن قلت تحرر من هذا أن القوم يقولون ببقاء مطلق الجواز مكتسبا من دلالة الواجب عليه، والغزالي ينكر كونه مكتسبا من دلالة الواجب عليه، ولا تنازع في بقاء رفع الحرج، فالخلاف حينئذ لفظي، قلت الغزالي كما سلفت الحكاية عنه يقول إن الحال يعود إلى ما كان عليه من تحريم وإباحة فهو منازع في أصل بقاء الجواز، ويظهر فائدة الخلاف في ما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريما فعند الغزالي الفعل الآن يعود محرما كما كان وعند القوم أن مطلق الجواز الذي كان داخلا في ضمن الوجوب باق يصادم ما دل على التحريم، فوضح أن الخلاف معنوي. واعلم أن الغزالي قد يقول إذا اقتضى الأمر مجموع الشيئين أعني الأعم والأخص فالذي يزيل الواحد نازل منزلة المخصص بالقياس إلى اللفظ العام، ولذلك يجوز اقترانه بالأمر بأن ترد صيغة افعل ويقترن بها ما يدل على أنه لا حرج في تركه فإنا نحملها على الندب أو الإباحة، ولو كان ناسخا لما جاز اقترانه به، لأن من شرط الناسخ التراخي، فإن قلت نحن نسلم أن هذا القيد إذا اقترن لم يكن نسخا ولكن لم قلت إنه إذا تأخر وثبت لا يكون نسخا، قلت بقي النزاع في هذا، ولعل الغزالي لا يسمي بالنسخ إلا ما رفع حكم الخطاب السابق بالكلية، ويعود النزاع لفظيا".[1]

وبذكر هذه الأمور يتم الكلام على هذه المسألة.

---

(١) الإبهاج: ١/ ١٢٦-١٢٧.

المسألة الثامنة

(مسألة) كون المباح غير مأمور به.

والـذي أثمرتـه الأنظار في ذلك هـو الانتهاء إلى جريان الخلف فيه، ومن قال بأنـه غير مأمـور بـه يقول في بيـان ذلـك: اعلم أنـك (كما فهمـت) بالبيان السابق في المسألة المتقدمة (أن الواجب لا يتضمن الجواز) ولا ينطوي عليه لاختلاف حديهما كما ذكر ذلك مبينا (فافهم) كذلك (أن الجائز لا يتضمن الأمر) فليس متقوما به (وأن المباح غير مأمور به) وذلك (لتناقض حديهما) أي حد المأمور به وحد المباح (كما سبق) بيان ذلك، وهذا قول أجمع عليه الفقهاء والأصوليون قاطبة، (خلافا)(لـ)لكعبي (البلخي) من المعتزلة ومن تابعه من طائفته، ويحكى هذا القول عن الدقاق (فإنه قال) أي الكعبي (المباح مأمور به لكنه دون الندب) في الرتبة الطلبية والاقتضائية (كما أن الندب) أي المندوب (مأمور به لكنه دون الوجوب) هذا نص الباقلاني في هذه المسألة، وهو أحد التفسيرين لمذهب الكعبي فيها، والمعلوم المعروف المنقول هو أن الكعبي أنكر المباح في الشريعة، ويقول إنه ما من فعل يوصف بكونه مباحا إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما، وترك الحرام واجب، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق (وهذا) غير صحيح فإن صيرورة ماهية المباح ماهية الواجب أو المأمور به مطلقا (محال إذ الأمر) هو (اقتضاء وطلب) وهو يستدعي المطلوب والمأمور به (والمباح غير مطلوب) ولا مأمور به (بل) هو (مأذون فيه) مخير فيه بين الفعل والترك لا غير (ومطلق له) من حيث فعله، فهو لا ذم ولا عقاب ولا مدح ولا ثواب فيه (فإن استعمل لفظ الأمر

في الإذن فهو تجوز) بناء على ما سيأتي من أن الأمر موضوع للطلب الجازم، فهو حقيقة فيه وحده ومجاز في غيره (فإن قيل) ما تقدم إيراده في بيان مذهب الكعبي هنا من أن (ترك الحرام واجب والسكون) الجسمي (المباح يترك به الحرام من الزنى والسرقة، والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به) النطق ب(الكفر والكذب) وغير ذلك كالنميمة والغيبة، (و) من المعلوم أن (ترك الكفر والكذب والزنى) والسرقة مما قضي شرعا بأنه (مأمور به) بلا نزاع . (قلنا)هذا الذي ذكر يلزم منه أنه (قد يترك بالندب حرام فليكن واجبا و)كذلك يلزم منه أنه (قد يترك بالحرام حرام آخر فليكن) هذا (الشيء الواحد) كالغيبة التي قد يترك بها الكذب وأكل الخنزير الذي قد يترك به أكل الميتة (واجبا حراما) في آن واحد (وهو تناقض) وهذا الإلزام هو أقوى ما رد به على مذهب الكعبي هذا، وهو غاية ما ألزم عليه، قال الآمدي فكان جواب الكعبي عن هذا الإلزام أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه، وهذا مردود لوجود التناقض بين ورود الطلب والنهي على شيء واحد.

(و) كما (يلزم هذا) التناقض اللازم (على مذهب) الكعبي هذا ويرد، يلزم كذلك ويرد على مذهب (من زعم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده) لما فيه من التناقض بالجمع بين الأمر والنهي، وكذلك يرد على مذهب من يرى أن (النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده) لما فيه من التناقض كذلك، وسيأتي الكلام على هاتين المسألتين بالتفصيل الكافي تحديدا للمذاهب وجلبا للأدلة لها (بل يلزم عليه) أي على هذا المذهب الكعبي (كون الصلاة حراما إذا تحرم بها من ترك الزكاة الواجبة) هكذا وقعت هذه الكلمة-- ترك - في

النسخ المتداولة ولعلها- فعل -لأن تحرم معناه تمنع واحتمى فيكون نظم الكلام: إذا تحرم بها من فعل الزكاة، وهذا بين والسياق ينصره وبهذا فإن هذه الكلمة- ترك - قد تكون من تحريف النساخ فإن لم تكن كذلك وثبتت في الأصل فإنها جنس تفسر على ما يوافق المعنى المسوق له هذا الكلام بأن يقال مثلا: تحرم بها من إثم ترك الزكاة الواجبة. ومن تعلق خطابها بها والأول أرجح وهو تحرم بها من فعل الزكاة الواجبة (لأنه) أي فعلها (أحد أضداد الواجب) وهذا إلزام يقضي بفساد هذا المذهب (وكل ذلك) الذي من صور اللزوم هذه (قياس) ومقتضى (مذهب هؤلاء) القائلين بهذا بتمدد الأمر والنهي إلى الحكم على أضداد مواضيعها التي وردا فيها (لكنهم لم يقولوا به) ولم يذهبوا إليه وهذا الإلزام قد أورده إمام الحرمين أيضا وسيأتي ذلك في مسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده مفصلا.

المسألة التاسعة

(مسألة) دخول المباح تحت التكليف.

(فإن قيل) على سبيل الاستفصال والاستفهام بناء على ما تقدم من أن المباح غير مأمور به (فالمباح هل يدخل تحت التكليف) أم لا؟ (وهل هو من التكاليف) الشرعية أم لا؟ (قلنا) جوابا عن ذلك: هذا الأمر ملاك الحكم فيه متعلق بمعنى التكليف فـ(إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة) ومشقة (فليس ذلك) موجودا (في المباح)إذ هو لا مشقة ولا كلفة شرعية فيه لجريان الاختيار فيه (وإن أريد به ما عرف من جهة الشرع إطلاقه) من غير تعليقه بذم ولا عقاب ولا ثواب (و) عرف كذلك من جهة الشرع حصول (الإذن فيه فهو تكليف) فيكون التكليف حينئذ معرفة كونه مباحا وأن الشرع أذن فيه وأطلق (وإن أريد به أنه الذي كلف) الناس (اعتقاد كونه من الشرع) باعتبار أنه حكم من أحكامه كما ذهب إلى ذلك غير المعتزلة (فقد كلف) الناس (ذلك لكن) هذا الحكم بالتكليف (لا) يحصل (بنفس) الخطاب القاضي بأن هذا الشيء مباح وهو (الإباحة بل) هو متقرر وحاصل (بأصل الإيمان) القاضي بأن أحكام الشرع يجب أن تعتقد على ما هي عليها فالواجب يجب أن يعتقد أنه واجب والحرام يجب أن يعتقد أنه حرام والمباح يجب أن يعتقد أنه مباح وهكذا (وقد سماه الأستاذ أبو إسحاق) الإسفراييني (-رَحِمَهُ ٱللَّهُ- تكليفا بهذا التأويل) والتفسير (الأخير) حيث قال إنه تكليف على معنى أنا كلفنا اعتقاد إباحته (وهو) تأويل (بعيد مع أنه نزاع في اسم) لا يبنى عليه شيء من الأحكام وقد رد على الأستاذ في هذه الجزئية إمام الحرمين أيضا بقوله: " فأما الإباحة فلا ينطوي عليها معنى التكليف. وقد قال الأستاذ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنها من التكليف وهي هفوة ظاهرة.

ثم فسر قوله بأنه يجب اعتقاد الإباحة والذي ذكره رد الكلام إلى الواجب وهو معدود من التكليف فإن قيل هل تعدون الإباحة من الشرع قلنا هي معدودة منه على تأويل أن الشرع ورد بها. "(١)

وقال المازري وقد غلطه إمام الحرمين ثم وقع فيه حيث قال في حد الفقه إنه العلم بأحكام المكلفين وفي الفقه مباحات كثيرة (فإن قيل) من جهة أخرى (فهل المباح حسن؟ قلنا) مجيبين: هذا السؤال المدار في ذلك على معنى الحسن والمراد به فـ(إن كان الحسن عبارة عما لفاعله أن يفعله) شرعا (فهو) أي المباح (حسن) بلا نزاع (وإن كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله) بمدحه (والثناء عليه أو وجب اعتقاد استحقاقه للثناء) عليه (و)هو الذي يقابله (القبيح) الذي هو (ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب فليس المباح بحسن) عند أصحاب هذا التحديد للحسن والقبيح (واحترزنا بـــ قيد (اعتقاد الاستحقاق) الوارد في قولنا ما يجب اعتقاد صاحبه للذم (عن معاصي الأنبياء) الصغيرة (فقد دل الدليل) الشرعي والخارجي (على وقوعها منهم و)لكن (لم يؤمر بإهانتهم وذمهم) على الإطلاق (لكنا نعتقد استحقاقهم لذلك) الذم وما في حكمه (مع تفضل الله تعالى بإسقاط المستحق) من ذلك عليهم وهذا المعتقد مدرك (من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء عليهم) على كل حال لأن الأمر بذلك دليل على هذا الإسقاط والله أعلم بالصواب.

وبعد سرد هذا البيان في هذه المسألة نختم المقال فيها بإيراد أمور تتكمل بها صورته ويتضح بها محياه على حال أشد اتضاحا، من هذه الأمور:

أولا: أن هذا الذي أورده الكعبي من الرأي في هذه المسألة قد عده جمع من أهل العلم قويا ويعتاص على النقض، قال الزركشي ذاكرا ذلك ومجيبا عنه:

---

(١) البرهان، مقدمة الكتاب.

"وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا السُّؤَالَ اسْتَصْعَبَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ، وَزَعَمُوا أَنَّ كَلَامَ الْكَعْبِيِّ صَحِيحٌ حَتَّى قَالَ الْآمِدِيُّ: عَسَى أَنْ يَكُونَ عِنْدَ غَيْرِي حَلُّهُ. وَنَحْنُ نَقُولُ: قَوْلُهُ إِنَّ الْحَرَامَ إِذَا تُرِكَ بِهِ حَرَامٌ آخَرُ يَكُونُ وَاجِبًا مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى يُقَالُ عَلَيْهِ: إِنَّ التَّفْصِيلَ بِالْجِهَتَيْنِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْعَقْلِ دُونَ الْخَارِجِ، فَلَيْسَ لَنَا فِي الْخَارِجِ فِعْلٌ وَاحِدٌ يَكُونُ وَاجِبًا حَرَامًا؛ لِاسْتِحَالَةِ تَقَوُّمِ الْمَاهِيَّةِ بِفَصْلَيْنِ مُتَنَافِيَيْنِ، وَهُمَا فَصْلُ الْوُجُوبِ وَفَصْلُ الْحُرْمَةِ، وَكَذَلِكَ أَيْضًا يُقَالُ عَلَى قَوْلِهِ: إِنَّ الْمُبَاحَ وَاجِبٌ لِاسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ الْوُجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ، وَقَدْ عُلِمَ بِالْبَدِيهَةِ امْتِنَاعُ تَقْوِيمِ الْمَاهِيَّةِ بِفَصْلَيْنِ أَوْ فُصُولٍ مُتَعَانِدَةٍ، وَمِنْ ثَمَّ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ مُمَيِّزَانِ ذَاتِيَّانِ بِخِلَافِ الْمُمَيِّزَيْنِ الْعَرَضِيَّيْنِ الْخَاصَّيْنِ وَاللَّازِمَيْنِ. وَأَيْضًا نَقُولُ: قَوْلُهُ "فِعْلُ" الْمُبَاحِ تَرْكُ الْحَرَامِ. قُلْنَا: تَرْكُهُ لَهُ بِخُصُوصِهِ أَوْ تَرْكٌ لَهُ مَعَ غَيْرِهِ، وَالْأَوَّلُ يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ الْفِعْلِ وَاجِبًا، وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا نُسَلِّمُ، وَسَنَدُ الْمَنْعِ أَنَّ التَّلَبُّسَ بِالْفِعْلِ الْمُعَيَّنِ تَرْكٌ لِجَمِيعِ الْأَفْعَالِ الْوَاجِبَةِ وَالْمَنْدُوبَةِ وَالْمُحَرَّمَةِ وَالْمَكْرُوهَةِ وَالْمُبَاحَةِ غَيْرَ الْفِعْلِ الْمُتَلَبَّسِ بِهِ، وَتَرْكُ الْجَمْعِ الْمَذْكُورِ لَا يَتَعَيَّنُ بِهِ ضِدٌّ مُعَيَّنٌ عَمَلًا بِتَرْكِ الصَّلَاةِ عَلَى الْكَافِرِ. فَإِنَّهُ لَمْ يَتَعَيَّنْ مِنْ مَفْهُومِهِ وُجُوبُ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُسْلِمِ، ثُمَّ نَقُولُ: مَا ذَكَرْتُمْ، وَإِنْ دَلَّ عَلَى وُجُوبِهِ قُلْنَا: مَا يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَتِهِ مِنْ وُجُوهٍ. أَحَدُهَا: أَنَّ فِعْلَ الْمُبَاحِ مُسْتَلْزِمٌ لِتَرْكِ الْوَاجِبِ الَّذِي لَيْسَ بِمُضَيَّقٍ، وَلِتَرْكِ الْحَرَامِ، وَإِذَا تَعَارَضَتِ اللَّوَازِمُ تَسَاقَطَتْ فَيَبْقَى الْمُبَاحُ عَلَى إِبَاحَتِهِ. الثَّانِي: أَنَّ فِعْلَ الْمُبَاحِ مُسْتَلْزِمٌ لِتَعَارُضِ اللُّزُومِ الَّذِي اسْتَلْزَمَهُ لَوَازِمُ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ، وَمَتَى تَعَارَضَتِ اللَّوَازِمُ تَسَاقَطَتْ. الثَّالِثُ: أَنَّا لَوْ فَرَضْنَا جَمِيعَ الْأَفْعَالِ دَائِرَةً أَخَذَتِ الْأَفْعَالُ الْمُبَاحَةُ خُمْسَهَا. فَإِذَا حَصَلَ الْفِعْلُ الْمُتَلَبَّسُ بِهِ فَهُوَ مَرْكَزُ الدَّائِرَةِ، وَإِذَا كَانَ

مَثَلًا مُبَاحًا بِالذَّاتِ الَّذِي أَقَرَّ الْكَعْبِيُّ بِهِ حَصَلَ لِلْفِعْلِ الْمَذْكُورِ نِسْبَةٌ إِلَى كُلِّ خُمْسٍ مِنْ أَجْزَاءِ الدَّائِرَةِ، وَالْفَرْضُ أَنَّهُ مُبَاحٌ فَتَسَاقَطَتْ النِّسَبُ الْخَمْسُ، وَتَبْقَى الْإِبَاحَةُ الذَّاتِيَّةُ. الثَّانِي: مِنْ أَدِلَّةِ الدَّائِرَةِ إِذَا تَلَبَّسَ الْمُتَلَبِّسُ حَصَلَتْ لَهُ الْإِبَاحَةُ بِالذَّاتِ وَبِالنِّسْبَةِ حَصَلَ مِنْهُ الْوُجُوبُ نَاشِئًا عَنْ النِّسْبَةِ، وَكُلُّ مَا كَانَ فِيهِ أَمْرَانِ يَقْتَضِيَانِ حُكْمَيْنِ عَارَضَهُمَا أَمْرٌ مُسَاوٍ لِأَحَدِهِمَا يَقْتَضِي نَفْيَ ذَلِكَ الْحُكْمِ، فَإِنَّهُ مُرَجِّحٌ وُقُوعَ نَقِيضِ الْأَمْرَيْنِ، فَيَرْجَحُ الْقَوْلُ بِإِبَاحَةِ الْفِعْلِ الْمَذْكُورِ. الثَّالِثُ: أَنْ تَقُولَ: هَذَا الْفِعْلُ فِيهِ إِبَاحَةٌ ذَاتِيَّةٌ، وَإِبَاحَةٌ نِسْبِيَّةٌ، وَفِيهِ وُجُوبٌ نِسْبِيٌّ مُعَارِضٌ لِلْإِبَاحَةِ فَيَتَسَاقَطَانِ وَتَبْقَى الْإِبَاحَةُ الذَّاتِيَّةُ. الرَّابِعُ: أَنْ تَقُولَ: الْإِبَاحَةُ النِّسْبِيَّةُ تَرْجَحُ بِانْفِرَادِهَا عَلَى الْوُجُوبِ النِّسْبِيِّ؛ لِأَنَّ الْإِبَاحَةَ النِّسْبِيَّةَ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى النِّسْبَةِ الْمَذْكُورَةِ وَالْوُجُوبُ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَرْكِ الْحَرَامِ، وَالْحَرَامُ مُتَوَقِّفٌ عَلَى النِّسْبَةِ الْمَذْكُورَةِ فَتَرْجَحُ الْإِبَاحَةُ، وَقَدْ رُدَّ مَذْهَبُ الْكَعْبِيِّ أَيْضًا بِاسْتِلْزَامِ كَوْنِ الْمَنْدُوبِ وَاجِبًا، إِذْ يُتْرَكُ بِهِ الْحَرَامُ، وَكَذَا سَائِرُ الْأَقْسَامِ مَعَ نَقَائِضِهَا، وَلَا يَقُولُهُ عَاقِلٌ؛ وَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنَّ كُلَّ انْتِقَالٍ عَنْ تَحْرِيمٍ مِنْ قِيَامٍ أَوْ قُعُودٍ أَوْ نَوْمٍ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، وَهُوَ خَرْقُ الْإِجْمَاعِ، وَيَلْزَمُ فِيمَا إِذَا اشْتَغَلَ عَنْ الْقَتْلِ بِالزِّنَى أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، فَيَجْمَعُ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ وَلِأَنَّهُ مَسْبُوقٌ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ، فَمَنْ سُبِقَ بِالْإِجْمَاعِ لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ."[1]

ثانيا: أن الكعبي أجاب عن الإجماع الذي اعترض به عليه بأن قال يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه فإنه إذ ذاك لا يكون مأمورا به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان.[2]

---

(١) البحر المحيط: ١/ ٣٧٤ - ٣٧٦.

(٢) الإحكام:/ ١/ ١٧٨.

ثالثا: أن إمام الحرمين ألزم أصحابه الشافعية المصير إلى مقالة الكعبي من قولهم النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده من حيث إن الزنى لما كان منهيا عنه فإن القواطع عنه بالاشتغال لا يكاد ينحصر ولكن مع هذا كون حكمها عند الكعبي أو أحدها واجبا على المكلف التلبس به ليكون قاطعا له عن الزنى ويخير في الأشغال القاطعة فما اختار أن يتلبس به منها تعين وجوبه كما يقول أصحابنا إن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده التي يكون التلبس بها يقطعه عن ذلك ويكون مخيرا في التلبس بأيها شاء ويجري مجرى التخيير في التلبس."[1]

(١) البحر المحيط: ١/ ٣٧٢.

المسألة التاسعة:

(مسألة) كون المباح من الشرع. الذي تقرر في هذه المسألة هو جريان الخلف فيها بين من يرى أن المباح من الشرع، وبين من يرى خلاف ذلك، فقال المثبتون لذلك إن (المباح من الشرع) وهذا مذهب الجمهور (وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه) أي المباح (ليس من الشرع) وهذا بين (إذ معنى المباح) عندهم هو (رفع الحرج) والإثم والذم (عن الفعل والترك) على حد سواء (وذلك) أمر (ثابت قبل) ورود (السمع) وبذلك (فمعنى إباحة الشرع شيئا أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع) وبعثة الأنبياء (ولم يغير حكمه وكل ما) ترك على ما كان عليه قبل ورود السمع و(لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي فيعبر عنه بالمباح) فتكون الإباحة تقريرا للنفي الأصلي لا تغييرا وعليه فالمباح لا يكون من الشرع (وهذا) الأمر (له غور) عمق (وكشف الغطاء عنه) أي عن هذا الغور ويصح رجوع الضمير إلى الأمر أيضا (أن الأفعال) التي يصدق عليها هذا الاسم المباح وينطلق عليها (ثلاثة أقسام) أحدها (قسم بقي على الأصل) المعبر عنه بالبراءة الأصلية وبالإباحة العقلية (فلم يرد فيه) أي في حقه وشأنه (من الشرع تعرض) له ولا ذكر (لا بصريح اللفظ) الدال عليه بظاهره ومعينا (ولا بدليل) آخر (من أدلة السمع) غيرِ الصريح كالعام والمطلق والمعقول والمفهوم (فـ) هذا القسم (ينبغي أن يقال) فيه إنه قد (استمر فيه ما كان) من نفي على فعله وعلى تركه (ولم يتعرض له) أي دليل من جهة (السمع) بأي تغيير أو تبديل عما كان عليه وبذلك (فليس فيه حكم) شرعي (و) ثانيها (قسم صرح الشرع فيه بالتخيير وقال إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه فهذا خطاب) شرعي (والحكم لا معنى له إلا الخطاب) باعتبار أنه لا حكم إلا بالخطاب أو أن الحكم هو الخطاب نفسه (ولا سبيل إلى) جحد هذا القسم و(إنكاره و) هو (قد ورد)

شرعا فهذا لا وجه لإنكار كونه حكما شرعيا. (وقسم ثالث لم يرد فيه) أي في شأنه وحقه (خطاب) شرعي (بالتخيير) بين فعله وتركه على وجه الخصوص (لكن دل دليل السمع) نص الكتاب أو السنة أوهما معا (على نفي الحرج) والإثم (عن فعله وتركه فـ) هذا (قد عرف) وعلم حكمه (بدليل السمع) هذا (ولولا هذا الدليل) السمعي (لكان يعرف بدليل العقل نفي) وسقوط (الحرج) والإثم (عن فاعله وبقاؤه على النفي الأصلي) المتقرر فيه قبل ورود الشرع (فهذا) القسم (فيه نظر إذ اجتمع عليه دليل العقل والسمع) كما ترى.

(وفي الطرفين) يعني القسمين (الآخرين أيضا نظر) لما اعتراهما من الاحتمال المانع من كون حكميهما شرعيين خالصين ومن كونهما عقليين صرفين (إذ يمكن أن يقال قول الشارع إن شئت فقم وإن شئت فاقعد ليس بتجديد حكم بل هو تقرير للحكم السابق) قبل ورود السمع (ومعنى تقريره) وتثبيته (أنه ليس يغير أمره) وحكمه (بل يتركه على ما هو عليه) مؤكدا له، وعلى هذا الحال (فليس ذلك) الحكم (أمرا حادثا بالشرع) بل هو متقرر بالعقل (فلا يكون) حكما (شرعيا) لأن الحكم الشرعي هو ما كان من جهة الشرع حقيقة، ولا يكون ذلك إلا بإنشائه له باستقلال، (وأما الطرف) أي القسم (الآخر وهو الذي لم يرد فيه خطاب) مخصوص به (ولا دليل) شرعي يدل على نفي الحرج والإثم فيه (فـ) إنه (يمكن أيضا) جحد كونه شرعيا و(إنكاره) وذلك (بأن يقال) مثلا (قد دل السمع على أن مالم يرد فيه) يعني في شأنه وحقه (طلب) واقتضاء (فعل ولا) ورد في حقه (طلب) واقتضاء (ترك) وانكفاف (فالمكلف فيه) أي في شأنه وحقه (مخير) في فعله وتركه (وهذا) الدليل الدال على أن انتفاء الدليل الصريح في جزئية ما مما الكلام فيه (دليل على العموم) يجري حكمه (فيما لا يتناهى من الأفعال) إذ ما ورد فيه النص الصريح مبينا أن حكمه الإباحة من الأفعال قليل، وما سكت عنه الشارع لا يتناهى ولا يحصى

وإذا التفت إلى موجب هذا الدليل (فـ)إنك تدرك منه أنه (لا يبقى فعل) من هذه الأفعال المفسرة في هذه الأقسام (إلا) وقد صار (مدلولا عليه) يعني إلا وقد دل على حكمه بدليل يكون (من جهة الشرع) فيكون الإعلام من الشارع فما ورد فيه دليل صريح فقد دل الشارع على حكمه بذلك (فتكون إباحته) به وما لم يرد فيه ذلك فهذا الدليل العام يشمله فتكون إباحته حاصلة (من الشرع) به، هذا مسلك القول في بيان كون هذه الأقسام كلها شرعية وهذا ما ينبغي أن يقال هنا وإلا يقل هذا ويؤخذ به معتمدا عليه في هذا الموضوع فإن كون هذه الأحكام شرعية قد عورض بما يقدح في صحته (والأغوص) أي الأعمق من حيث النظر وحقيقة الموضوع (أن الإباحة) الواردة (من جهة الشرع) سواء وردت بنص صريح مخصوص أو عام ما هي إلا (تقرير) لحكم ثابت بالعقل مدرك به قبله (لا تغيير) يكون عنه إنشاء حكم جديد عنه (و)أنت خبير بأنه (ليس مع التقرير) والتثبيت (تجديد أمر بل) هو (بيان)أن الشرع أبقاه على حاله و(أنه لم يجدد) يعني لم يحدث (فيه أمرا) لم يكن فيه من قبل (بل) قد (كف) وسكت (عن التعرض له) وذكره (وسيأتي لهذا) الموضوع (تحقيق) ينير حقيقته ويبينها على وجه أبين (في مسألة) هل يجب (إقامة الدليل على النفي) فيلزم به أم لا، إن شاء الله تعالى، وقد ذكر الأصوليون أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، صرح بذلك الرازي في المحصول وأورد فيه مضمون هذا الذي ذكر المصنف مختصرا، وصرح به الزركشي في البحر المحيط وقال الإباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة، والخلاف لفظي، يلتفت إلى تفسير المباح إن عرفه بنفي الحرج وهو اصطلاح الأقدمين فنفي الحرج ثابت قبل الشرع فلا يكون من الشرع، ومن فسره بالإعلام بنفي الحرج فالإعلام به إنما يعلم من الشرع فيكون شرعيا. [1] كما صرح به غيرهما.

---

(١) البحر: ١/ ٣٦٨.

المسألة العاشرة:

(مسألة) كون المندوب مأمورا به حقيقة أم لا.

في ذلك خلاف، وفي بيان هذا الخلاف وضمونه وأسسه نقول: اعلم أن من قالوا بأن المندوب مأمور به يرون أن (المندوب مأمور به) حقيقة، وهذا مذهب الباقلاني وابن الصباغ، ونقله عن أبي بكر الدقاق وكثير من الشافعية، وهو الصحيح من مذهب الشافعي، وصححه الزركشي (وإن لم يكن المباح مأمورا به لأن) حقيقة (الأمر اقتضاء وطلب) الشارع الفعل (والمباح) كما تقدم (غير مقتضى) أي مطلوب فعله شرعا (أما المندوب فإنه مقتضى) ومطلوب فعله شرعا (لكن مع إسقاط الذم) والعقاب (عن تاركه) وإن كان ذلك منه عن عمد (والواجب) أيضا (مقتضى) ومطلوب فعله (لكن مع ذم تاركه) واستحقاقه العقاب (إذا تركه مطلقا) إن لم يكن له بدل، بأن لم يفعله بإطلاق (أو تركه وبدله) إن كان له بدل كما في خصال الكفارة والفدية مثلا (وقال قوم) منهم الكرخي وأبو بكر الرازي المعروف بالجصاص وهو مختار الشيخ أبي حامد الإسفراييني وأبي إسحاق الشيرازي وأبي بكر الشاشي والكيا الهراسي واستحسنه ابن السمعاني، ونقله ابن برهان في الأوسط عن معظم الشافعية ونقله المازري عن الشيخ أبي الحسن الأشعري وقال ابن العربي إنه الصحيح، وغير هؤلاء ممن قالوا إن (المندوب) غير مأمور به فهو (غير داخل تحت) دلالة (الأمر و)هذا القول (هو) قول (فاسد) وباطل وذلك حاصل (من وجهين أحدهما أنه) قد (شاع) وذاع (في لسان العلماء) من أهل الأدب واللغة (أن الأمر) الذي هو الطلب والاقتضاء (ينقسم إلى أمر إيجاب) وهو الأمر الذي يصحبه الجزم والقطع (و)إلى (أمر استحباب) وهو ما خلا من الجزم والقطع، وشيوع هذا الانقسام ووقوعه دليل على أن المندوب قسم من الأمر

(و) يدلك على ذلك أنه (ما شاع) على لسان أرباب الصناعة الأدبية واللغوية (أنه) أي الأمر (ينقسم إلى أمر إباحة و)إلى (أمر إيجاب مع أن صيغة الأمر قد تطلق) وتستعمل (لإرادة الإباحة كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾.) وقوله تعالى (﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾.) وغير ذلك من الآيات التي وردت فيها صيغة افعل -الأمر- للإباحة. هذا هو الوجه الأول.

والوجه (الثاني) هو (أن فعل المندوب طاعة بالاتفاق) بل بالإجماع (و) هو (ليس طاعة لكونه مرادا) للآمر فيكون طاعة لكونه مقتضى ومطلوبا ممن له الطلب والاقتضاء، كما قد يقول من يجعل الإرادة والأمر شيئا واحدا وهم المعتزلة (إذ الأمر عندنا) معشر الأشاعرة وبعض المعتزلة (يفارق الإرادة) ويباينها، لأن الأمر لا يقتضي الترك، وسيأتي مزيد بيان لهذه القضية في مبحث الأمر (و)كذلك (لا) يكون هذا المندوب طاعة(لكونه موجودا) فتكون الطاعة من لوازم الوجود كالجوهرية وأهلية الإشارة والقصد (أو) لكونه (حادثا) فتكون الطاعة من لوازم الحدوث كالتغير(أو) كان كذلك (لذاته) كما قد يذهب إليه من يقول بالحسن والقبح العقليين الذاتيين (أو) ل(صفة نفسه) كما قد يقول من يرى أن الفعل قد يكون حسنا لصفة نفسية له، وبذلك يكون طاعة، وإنما لم يكن ما ذكر صفات للمندوب تخص به (إذ يجري ذلك في) الأفعال (المباحات) أيضا فهي تتصف بالوجود والحدوث والصفات الذاتية والنفسية. وعلى كل هذا لا توصف بالطاعة من حيث هي (و)كذلك لا يكون طاعة (لكونه مثابا عليه فإن) الشخص (المأمور وإن لم يثب) على فعل ما أمر به (ولم يعاقب إذا امتثل كان مطيعا وإنما الثواب للترغيب في الطاعة، ولأنه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعا) فلا تلازم بين الطاعة والثواب خلافا للمعتزلة. (فإن قيل) ما ذكرتموه معارض بأن (الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والندب مقرون بتجويز الترك و)مقرون

ب(التخيير فيه) بين فعله وتركه (وقولكم إنه يسمى مطيعا يقابله أنه لو تركـــه (لا يسمى عاصيا) فتقابل الحكمان وتساقطا. (قلنا) في الجواب عن هذا إن (الندب اقتضاء) وطلب (جازم) من حيث الطلب والاقتضاء، وبذلك فإنه (لا تخيير فيه) بالمعنى الاصطلاحي (لأن التخيير عبارة عن التسوية) بين الفعل والترك من غير رجحان (فإذا رجح جهة الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير) الاصطلاحيان وتقرر الرجحان والاقتضاء (وقد قال تعالى في المحرمات أيضا ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾) وهذا لا يفيد التسوية والتخيير، لأن ذلك مرفوع بربط الإيمان بالثواب والكفر بالعقاب.

وإذ قد ذكر الاقتضاء الجازم فإنه ينبغي أن يصحبه الاعتقاد الصحيح المتعلق به وهو أن الله غني عن العالمين وأن أفعاله لا تعلل بالأغراض سواء كانت أفعالا تشريعية أو لا، كما لا تعلل بالمصالح لأن من قامت به الأغراض وطلب المصالح ناقص، يتكمل بذلك، والله تعالى له الغنى المطلق (فلا ينبغي أن يظن) عبارة (أن الأمر اقتضاء جازم) أنها (بمعنى أن الشرع) الحكيم يقتضي من المكلف و(يطلب منه شيئا لنفسه) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (بل) يقتضي من هذا المكلف و(يطلب منه) فعل ذلك الشيء (لما فيه من صلاحه) وتزكيته وفلاحه (والله تعالى) بفضله ومنه (يقتضي) ويطلب (من عباده) فعل (ما فيه صلاحهم و)هو سبحانه (لا يرضى) ولا يحب (الكفر لهم) وإنما يرضى لهم الشكر ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ (وكذلك يقتضي) سبحانه ويطلب فعل (الندب) أي المندوب وذلك (لنيل) وإدراك (الثواب) والجزاء بالحسنى، ومعنى هذا بلسان الحال أنه سبحانه (و)تعالى (يقول: الفعل والترك) منكم (سيان بالإضافة إلي) فأنا غني عن العالمين الغنى المطلق (أما في حقك) أنت أيها العبد (فلا مساواة) في ذلك (ولا خيرة) لك فيه لأنك محتاج فقير فلا سبيل إلى أن يكون الفعل والترك عندك لهذا

الذي فيه صلاحك سيين (إذ في تركه) أي تركك له (ترك صلاحك) في الدنيا (وثوابك) في الآخرة (فهو اقتضاء جازم) بالنسبة لك (وأما قولهم: إنه لا يسمى عاصيا فـــ)هذا صحيح، وموجب ذلك أنه لا يسمى عاصيا و(سببه) هو (أن العصيان اسم ذم) فالعاصي معناه المذموم (وقد أسقط الذم عنه)أي عن تارك هذا الفعل المندوب، (نعم) هذا التارك (يسمى مخالفا) لما أمر به (و)يسمى أيضا (غير ممتثل) لما طلب منه (كما يسمى) مقابلا له (فاعله) أي فاعل هذا المندوب (موافقا) لما أراده الشارع منه وطلبه (ومطيعا) للأمر الشرعي في ذلك، وهذا معلوم منتشرة معرفته بين الناس فلا حاجة إلى إطالة الكلام به.

هذا منتهى القول باعتبار الأصل في هذه المسألة. ونختمها بإيراد أمور:

أحدهما أنه قد ذكر بعضهم أن الخلاف هنا لفظي، قال الرازي: اختلفوا في أن المندوب هل هو مأمور به أم لا؟ والحق من أن المراد من الأمر إن كان هو الترجيح المطلق من غير إشعار بجواز الترك ولا بالمنع من الترك فنعم، وإن كان هو الترجيح المانع من النقيض فلا.[1]

ثانيا: أن الزركشي نقل عن الصفي الهندي قوله والعجب من قول الغزالي فإنه من جملة الواقفية في مقتضى الأمر فكيف اختار أن المندوب مأمور به وكان من حقه التوقف فيه. البحر/ ١/ ٣٨١.

قلت: الظاهر أن الفرق بين ما هنا وما هنالك هو أن صيغة الأمر –افعل- تستعمل في معان كثيرة وعلى أوجه مختلفة وحملها على وجه من هذه الوجوه مع هذا الحال الذي يقضي بالتعارض بين هذه المعاني والأوجه ما هو إلا تحكم كما يقول المصنف نفسه.

---

(١) المحصول: ١/ ٣٠٠.

وأما رجوع حكم الموضع الذي نسخ فيه الوجوب إلى ما كان عليه فإنه ليس سوى رجوع الشيء إلى أصله الثابت له شرعا وهو أمر متحقق وجوده وحصوله وبذلك فإنه يخلو مما في الأول من التردد والتعارض.

والفرق بين ما يعتريه التعارض وتتردد فيه الاحتمالات بشدة وبين ما علم ثبوت حكمه قبل ورود هذا الوجوب عليه أمر بين فالأول فيه اضطراب وتكافؤ أدلة فالوجه فيه هو التوقف، والثاني بين حاله وثبوته فالوجه هو المصير عليه.

ثانيهما أن لهذا الخلاف فوائد وإن كان الرازي يرده إلى اللغة قال الزركشي:

وله فوائد: أحدهاقال المازري، والأبياري: إنما جعل الإمام الخلاف لفظيا؛ لتعلقه ببحث اللغة، وإلا ففائدتها في الأصول أنه إذا قال الراوي: أمرنا، أو أمرنا النبي ﷺ بكذا فإن قلنا: لفظ الأمر يختص بالوجوب كان اللفظ ظاهرا في ذلك حتى يقوم دليل على خلافه، وإن قلنا: إنه يتردد بينهما لزم أن يكون مجملا وهذه المسألة خولف فيها من وجهين:

أحدهما: البحث العقلي هل وجد في الندب حقيقة الأمر؟

والثاني: هل يسمى الندب أمرا؟

وهذا بحث لغوي، وقد نوزع في الأمر الأول، وكذا جعل ابن برهان من فوائد الخلاف ما لو قال الصحابي: أمرنا أو أمرنا رسول الله ﷺ أو نهانا فعندنا يجب قبوله، وقال الظاهرية: لا يقبل حتى يعقل لفظ رسول الله ﷺ؛ لأن المندوب عندهم ليس بمأمور به، وعندنا مأمور به.

الثانية: أنه إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فمن قال: بأنه حقيقة حمله على الندب، ولم يحتج في ذلك إلى دليل؛ لأن اللفظ عنده حقيقتين إحداهما بالإطلاق، والأخرى بالتقييد، وكما حمل عند

الإطلاق على إحداهما حمل عند التقييد على الأخرى، ومن قال: إنه مجاز لم يحمله عليه إلا بدليل؛ لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بدلالة ذكره سليم في "التقريب".

الثالثة: لحمل لفظ الأمر عند الإطلاق على الوجوب أو الندب وجهان.

وقال في "المحصول": منشأ الخلاف هاهنا: أن الأمر حقيقة في ماذا؟ فإن كان حقيقة في الترجيح المطلق من غير إشعار بجواز المنع من الترك، ولا بالمنع منه فالمندوب مأمور به، وإن كان حقيقة في الترجيح المانع من النقيض فلا يكون مأمورا به. البحر/ ١/ ٣٨٢-٣٨٣.

المسألة الحادية عشرة

(مسألة) اجتماع الوجوب والحرام والطاعة والمعصية في فعل واحد.

وقد اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة لأن الحرام والواجب متناقضان فلا يجتمعان فالحرام بالشخص لا يكون حراما وواجبا من جهة واحدةإلا على رأي من يجوز التكليف بالمحال المحال لذاته.

وبهذا يتقرر أن الواحد الذي قصد في هذه المسألة ليس هو الواحد بالشخص وإنما هو الواحد بمعنى آخر يتعين بيانه أولا قبل الاسترسال في بناء الحكم في المسألة وفي بيان ذلك كله قال المصنف: (إذا عرفت) مما تعلمته من حقائق الأحكام (أن الحرام ضد الواجب) الوجودي (لأنه)أي الحرام هو (المقتضى) والمطلوب (تركهو)أما (الواجب) فإنه (هو المقتضى) والمطلوب (فعله) وبذلك (ف)إنه (لا يخفى عليك) بناء على هذا التضاد بين الحرام والواجب (أن الشيء الواحد يستحيل) ويمتنع (أن يكون واجبا حراما) و(طاعة معصية) من جهة واحدة (لكن) مهلا فإنه (ربما تخفى عليك حقيقة الواحد) وما ينطلق عليه (فالواحد ينقسم) باعتباره لفظا مشككا (إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعدد) هكذا بالنسخ التي بيدي فهل هذا تصحيف من النساخ؛ لأن المصنف سيذكره بلفظ التعيين وأنه يعبر عنه بالواحد بالشخص كما في كتب كثيرة والواحد بالعين كما أورده ابن قدامة في روضة الناظر ولم أر من قال فيه الواحد بالعدد، إلا أن صاحب كشف الأسرار قد نقل عن المصنف تعبيره في أحد مواضع الأصل -المستصفى- الآتية بالواحد بالعدد. [1]

وعلى كل حال فالمسألة تحتاج إلى البحث .

---

(١) كشف الأسرار: ١/ ١٢٧.

فـ(ـأما الواحد بالنوع كـ) مطلق (السجود مثلا) ومطلق الذبح (فإنه نوع واحد من الأفعال) القابلة لأن تكون على أحوال متضادة وبذلك (فـ)إنه (يجوز أن ينقسم إلى الواجب والحرام ويكون انقسامه) هذا (بـ)حسب (الأوصاف والإضافات) التي تلحقها وتعرض له بمقتضى القصد به فتكون لذلك بعض أفراده حراما وبعض أفراده تكون واجبا وذلك (كالسجود لله تعالى والسجود للصنم) فمطلق السجود ينقسم إليهما وكل واحد منهما حكمه مضاد لحكم الآخر (إذ أحدهما) وهو السجود لله تعالى (واجب) وحتم (والآخر) وهو السجود للصنم (حرام) بل هو كفر إن قصد به تقديسه أوعبادته وقد مضى هذا الانفصال بين السجودين في مسالك العقول على قبول لأنه لا تعارض في ذلك (ولا تناقض).

وذهبت بعض (المعتزلة) كأبي هاشم (إلى أنه) أي هذا الجمع في السجود بين الحكم على بعض أفراده بالحرام وعلى بعض أفراده بالوجوب (يتناقض فإن السجود نوع واحد مأمور به) فهو على كل حال حسن ولا يمكن أن يكون غير ذلك (فيستحيل أن ينهى عنه) شرعا (بل الساجد للصنم عاص) لربه (بـ)سبب (قصد تعظيم الصنم) وتشريفه (لا)أنه عاص (بـ)سبب (نفس السجود)) قال أبو هاشم كما حكي عنه لا يحرم السجود بل المحرم القصد إلى ذلك بناء على أصله أن أفراد النوع لا تختلف بالحسن والقبح (وهذا) القول بوجود التناقض فيما من السجودين (خطأ فاحش) لأن فيها إثبات التناقض بدون شروطه ومنها وحدة الموضوع وعدم المغايرة بين ما ادعي فيه التناقض وفي هذا الذي نحن فيه توجد المغايرة القاضية باختلاف محل الحكمين الوجوب والحرمة (فإنه إذا تغاير متعلق الأمر)وهو هنا السجود لله تعالى (و)متعلق (النهي) وهو هنا السجود للصنم (لم يتناقض) ذلك المتعلق لأنه لا وحدة مع المغايرة وإذا انتفت الوحدة انتفى التناقض (والسجود للصنم

غير السجود لله تعالى) وذلك (لأن اختلاف الإضافات) والنسب (والصفات) التي تلحق هذا النوع من الأفعال (يوجب المغايرة) بين أفرادها ولو كان هذا السجود شيئا واحدا لغاير بهذا الحال الذي تقرر فيه نفسه (إذ) حقيقة المغايرة متحققة و(الشيء لا يغاير نفسه) فالسواد لا يمكن أن يكون سوادا وغير سواد وهذا السجود المحرم لا يكون سجودا محرما وغيره لأنه شيء واحد (و)أما ما تكون به (المغايرة) فإنها (تارة تكون باختلاف النوع) كالإنسان والفرس (وتارة) تكون (باختلاف الوصف) كالسواد والبياض والعجز والقدرة (وتارة) تكون (باختلاف الإضافة) والنسبة كالمصلحة والمفسدة في الأفعال فإن الفعل قد يكون حسنا بالإضافة إلى زيد وقبيحا بالنسبة إلى عمرو وكهذا السجود فهو لله تعالى واجب وللصنم حرام (وقد قال تعالى ﴿لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ..﴾) فالسجود نوع واحد وقد أمر ببعضه ونهي عن بعضه (وليس المأمور به هو المنهي عنه) لا يقال إن المنهي عنه هو تعظيم الصنم لا نفس السجود لنص الآية وإلا لكان عين المأمور به منهيا عنه وهو محال.

ثم إنه ثبت (و) تقرر أن (الإجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص بنفس السجود و) عاص ب(القصد) إلى ما ذكر من التعظيم لها فهو عاص بهما (جميعا) لا بأحدهما فقط.

(فقولهم إن السجود نوع واحد) قول لا يفيد و(لا يغني) قائليه بشيء مما قصدوه بذلك وهو وحدته ولا ينفعهم (مع) تحقق (انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد) قد يكون هذا من باب إضافة الصفة للموصوف فيكون نظم الكلام أقسام مقاصدها المقاصد فيها مختلفة والمقاصد جمع مقصد وهو مصدر ميمي هنا بمعنى القصد وقد يكون من باب إضافة المسبب إلى السبب فيكون نظم الكلام أقسام مختلفة بسبب المقاصد المختلفة (إذ) ال(مقصود)

ب(هذا السجود) للصنم (تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى) فاختلف وجه السجود الذي للصنم بما فيه من القصد إلى تعظيمه ووجه السجود الذي لله تعالى بما فيه من القصد إلى عبادة الله تعالى وتعظيمه سبحانه (واختلاف وجوه الفعل) الواحد (كاختلاف نفس الفعل) عن غيره من الأفعال (في حصول الغيرية) والمباينة الذاتية (الدافعة للتضاد) والتناقض في الأحكام (فإن التضاد إنما يكون) متحققا (بالإضافة إلى) شيء (واحد) كذات زيد إذا تصور اجتماع السواد والبياض فيها وما اختلف ذاتا لا يعرض فيه التعارض لفقد الوحدة والمغايرة مع الوحدة لا يجتمعان (ولا وحدة مع) وجود (المغايرة) وهذا قاعدة عامة.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة وينبغي أن ننبه إلى أن المسلمين جميعا يؤثمون الساجد للصنم والخلف إنما هو في موجب الإثم المترتب على ذلك فبعض المعتزلة يقولون سببه قصد تعظيم الصنم وغيرهم -وهم جمهور الأمة- يرى أن سببه السجود والقصد معا وهذا كله قد تقدم بيانه وإنما أوردناه هنا للتذكير فقط.

المسألة الثانية عشرة

(مسألة) اعلم أن (ما ذكرناه في) شأن (الواحد بالنوع) من حيث جواز اجتماع الوجوب والتحريم فيه باعتبار أفراده المختلفة جائز هو أمر (ظاهر) أمره، بين حاله، لما فيه من التغاير بالشخصية بين أفراده، وقد تقدم بيان ذلك. وكلامنا الآن في مسألة الواحد بالعين الواحد بالشخص وهي مسألة تضافر فيها النظر الأصولي على البحث فيها، وبساط حكمها على مسائل فقهية انطوت تحته فأكسبها ذلك اهتمام الفقهاء والأصوليين معا بها، فأمعنوا فيها النظر لضبط موضوعها وطريق بناء الحكم فيها وبها، ولتبيين هذا وما تعلق به وبسط بساط مضامينه يقال: (أما الواحد بالعين) أي الواحد المعين ذاته (فكصلاة زيد) الظهر مثلا (في دار مغصوبة من عمرو، فحركته في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه) من حيث عين بالقدرة الحادثة ذاته (و)هو بذلك (متعلق قدرته) هذه التي تقارن العمل، والمطلوب بالنظر والبحث هنا هو معرفة حكم هذه الصلاة فهل هي طاعة وقربة باعتبار أنها مقتضى الخطاب، وبذلك تصح، أم أنها معصية إذ قام بها التصرف في ملك الغير ظلما وعدوانا؟

ما انتهى إليه القول في ذلك هو ثبوت الخلاف فيه (فالذين سلموا) اجتماع الوجوب والحظر (في الواحد بالنوع)وهم الجمهور بعضهم (نازعوا هاهنا فقالوا لا تصح هذه الصلاة) ولا يسقط الطلب بها لأنها فعل يلابسه الغصب (إذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين) أي الذات (الواحدة من الأفعال حراما وواجبا) في آن واحد ومن جهة واحدة (وهو) كون (متناقض) لما جمعه من أمرين متضادين الحرمة والوجوب.

والقائلون بهذا القول منهم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو شمر -بكسر الشين وسكون الميم- الحنفي المعتزلي من تلامذة النظام، وحكاه

المازري عن أصبغ من المالكية، وبه قال أحمد بن حنبل والظاهرية والزيدية، واختاره ابن العارض المعتزلي، وحكي عن بعض الشافعية، وهو رواية عن مالك، فهؤلاء جميعا ممن روي عنهم أن الصلاة باطلة، لكن الجمهور على خلاف هذا الرأي، وقد حوجج هؤلاء القائلون بالبطلان (فقيل لهم: هذا) الذي ذهبتم إليه من بطلان هذه الصلاة هو (خلاف إجماع السلف) من الصحابة والتابعين (فإنهم ما أمروا الظلمة) من ذوي السلطان وغيرهم (عند التوبة) مما هم عليه من المعصية (بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها) منهم، (ولا نهوا الظالمين) من أهل الحكم وغيرهم (عن الصلاة في الأراضي المغصوبة)، وهذا دليل على أن الصلاة في البقعة المغصوبة لا تبطل إن سلم وجود هذا الإجماع، وسلمت حجيته؛ فإنه إجماع سكوتي، وهكذا قد تعارض في هذا الموضوع -كما ترى- أدلة المتكلمين وإجماع السلف هذا (فأشكل الجواب على القاضي أبي بكر) الباقلاني (-رَحِمَهُ ٱللَّهُ- فقال يسقط الوجوب عندها) أي عند فعل هذه الصلاة (لا بها بدليل الإجماع) كما يسقط التكليف بالأعذار الطارئة من الجنون وغيره، فكأنه جعلها سببا لسقوط الفرض، أو أمارة عليه على نحو من خطاب الوضع (ولا يقع) فعلها (واجبا لأن الواجب) هو (ما يثاب عليه) وهذا الفعل أقصى ما يفيده هو سقوط الوجوب عنده (وكيف يثاب على ما يعاقب عليه) لأنه معصية (وفعله واحد) وبذلك فإنه لا مطمع في الاسترواح إلى تعدده بالنظر إلى جهات فيه تقتضي ذلك.

وهذا الفعل (هو كونٌ في الدار المغصوبة، وسجودُه وركوعه أكوانٌ اختيارية) وبذلك فـ(هو معاقب عليها ومنهي عنها) لأنها تصرف في الدار المغصوبة وشغل لأماكنها وأهويتها، ومنع لرب الدار لو حضر من التصرف فيها، فجرى مجرى وضع متاع في ذلك المكان (وكل من غلب عليه) علم (الكلام) وما يثمره في الوعي من الالتزام بحدود الماهيات ومقتضياتها (قطع بهذا) الحكم وجزم

به (نظرا إلى اتحاد أكوانه) وتوحدها (في كل حالة) واحدة (من أحواله) وهي حالة فعله الصلاة وهي شغل الحيز (وأن الحادث منه الأكوان) وهي الركوع والسجود والوقوف وشغل الهواء (لا غيرها و)هذه الأكوان (هو معاقب عليها) لأنها تصرف في بقعة مغصوبة بشغل حيز منها وهو (عاص بها فكيف يكون متقربا) -بكسر الراء، بصيغة اسم الفاعل- إلى الله تعالى (بما هو معاقب عليه) شرعا (و)كيف يكون (مطيعا بما هو عاص) به من فعل.

قال الرازي: "إن الصلاة ماهية مركبة من أمور، أحد تلك الأمور الحركات والسكنات، وهما ماهيتان مشتركتان في قدر واحد من المفهوم، وهو شغل الحيز لأن الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد أن كان شاغلا لحيز آخر، والسكون عبارة عن شغل حيز واحد أزمنة كثيرة، وهذان المفهومان يشتركان في كون كل واحد منهما شغلا للحيز، فإذن شغل الحيز جزء جزء ماهية الصلاة، فيكون جزءا لها لا محالة، وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه، فإذن أحد أجزاء ماهية هذه الصلاة منهي عنه، فيستحيل أن تكون هذه الصلاة مأمورا بها، لأن الأمر بالمركب أمر بجميع أجزائه، فيكون ذلك الجزء مأمورا به مع أنه كان منهيا عنه، فيلزم في الشيء الواحد أن يكون مأمورا به ومنهيا عنه وهو محال."(١)

هذا أقوى ما استدل به من يرى أن هذه الصلاة باطلة.

(وهذا) الرأي وما بني عليه (غير مرضي عندنا بل) المرضي عندنا هو أن (نقول):

إن "الفعل" الذي هو الصلاة هنا مثالا «وإن كان واحدا في نفسه فـ» إنه «إذا كان له وجهان متغايران» بالإضافة والنسبة؛ بمعنى أنه إذا نظر إليه من وجه فإنه يقضى عليه بحكم، وإذا نظر إليه من وجه آخر فإنه يقضى عليه بحكم آخر غير

(١) المحصول: ١/ ٣٤٣.

الأول، وذلك لوجود المغايرة بين هذين الوجهين، فما كان هكذا فإنه «يجوز أن يكون مطلوبا» ومقتضى شرعا «من أحد الوجهين» المذكورين ويكون «مكروها» منهيا عنه «من الوجه الآخر» وهذا جائز عقلا وشرعا، لما بينهما من التغاير، إذ قد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصا بسبب اختلاف صفاته، بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيأة الاجتماعية من ذاته وإحدى صفاته والمحكوم عليه بالحكم الآخر هو الهيأة الاجتماعية والصفة الأخرى كالحكم على زيد بكونه مذموما لفسقه، ومشكورا لكرمه. وذلك مما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين والمنع منهما. وإذا تقرر هذا وثبتت في الأذهان صحته فإن الصلاة في البقعة المغصوبة جارية على وفق ذلك، فهي مطلوبة من حيث إنها طاعة، كما أن زيدا مشكور من حيث إنه كريم، وهي مكروهة من حيث إنها معصية، كما أن زيدا مذموم من حيث كونه فاسقا. وهذا الاجتماع لما ذكر في هذا الفعل -الصلاة- ليس محالا، «وإنما المحال» هو أن يجتمعا في وجه واحد بـ «أن يطلب» هذا الفعل «من الوجه الذي يكره» به «بعينه» وذاته، وهذا غير حاصل في هذه الصورة، فالحيثية فيها قاضية بالمغايرة، «و» وجه ذلك أن «فعله» هذا «من حيث إنه صلاة مطلوب) شرعا (ومن حيث إنه غصب مكروه» أيضا، وهذا يفيد انفكاك الجهتين. «و» يدلك على ذلك بوجه أبين أن «الغصب معقول» متحقق الوجود «دون الصلاة» فتعلقه بالغاصب متحقق بدونها، وهذا بين، فإن هذا المصلي في هذه البقعة إذا سلم من صلاته وبقي جالسا فيها فإن اتصافه بالغصب مستمر، وقد كان كذلك قبل الصلاة، والعقل قاض بأنه لا يوجد أي ارتباط بينهما -أي بين الصلاة والغصب- تعقلا ووجودا، «و» هذا الذي قيل في الغصب يقال في «الصلاة» أيضا فإنها «معقولة دون الغصب» أي متصورة في العقل بدونه، لانفصال حقيقتها عنه في المسجد أو بيته مثلا «وقد اجتمع الوجهان» المتغايران من حيث إن كل واحد منهما

يتعقل بدون الآخر «في فعل واحد» وهو هذه الصلاة، «ومتعلق الأمر والنهي الوجهان المتغايران» اللذان لا لزوم بينهما لوجود كل واحد منهما دون الآخر، مما يدل على الاستقلال والانفصال بينهما، والمغايرة الحكمية الاعتبارية كالمغايرة الفردية، فالجمع بين الصلاة والغصب كالجمع بين فرد مطلوب وفرد مكروه في مكان واحد، وكل واحد منهما مستقل بذاته، فلزم أن يكون لكل واحد حكمه، هذا ما يعقل من هذه الصورة.

«وكذلك» بناء على قياس الغائب على الشاهد «يعقل» يعني يكون معقولا -أي جاريا على ما تقضي به العقول- «من السيد أن يقول لعبده: صل اليوم ألف ركعة وخِطْ هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار، فإن ارتكبت النهي ضربتك وإن امتثلت الأمر أعتقتك فخاط الثوب في الدار» المنهي هو عن دخولها «أو صلى ألف ركعة في تلك الدار» نفسها، وبناء على ما يتعلق من الانفكاك والانفصال بين هذه المطالب «ف» إنه «يحسن من السيد أن يضربه» عقابا على دخوله الدار، «و» أن «يعتقه» جزاء له على صلاته تلك وخياطته تلك، «ويقول» السيد في بيان مستند هذا الذي فعله من الضرب والإعتاق: «أطاع بالخياطة والصلاة» فأعتقته «وعصى بدخول الدار» فضربته. ويحسن من العبد أن يقول: عصيتك بدخول الدار ولم أعصك فيما أمرتني به من إدامة القيام طول النهار. «فكذلك» الأمر والحكم «فيما نحن فيه» في شأن هذه الصلاة «من غير فرق» فالمقابلة بين الصورتين واضحة، وهي أوضح من أن يورد بيانها، ولكن سأوردها لضعف فهم أهل هذا الزمان، وذلك بأن تنزل الصلاة في الأرض المغصوبة منزلة الخياطة والنافلة -ألف ركعة- والأرض المغصوبة منزلة الدار المنهي عن دخولها.

«فالفعل -وإن كان واحدا-» في نفسه «فـ» إنه «قد تضمن تحصيل أمرين مختلفين» من حيث إنه «يطلب أحدهما» شرعا وهو الصلاة «ويكره الآخر» وهو الغصب. «و» مما يرد مثالا آخر في هذا المقام أنه «لو رمى» مسلم «سهما

واحدا» وسدده «إلى مسلم بحيث يمرق» ويخرج «إلى كافر، أو» رماه وسدده «إلى كافر بحيث يمرق إلى مسلم» وقد يكون هذا بسبب التترس، أو حال المكان، فتفسر حيث حينئذ بالمكان، ثم إن هذا الرامي قتلهما معا «فإنه يثاب» على قتله الكافر «ويعاقب» على قتله المسلم «ويملك سلَب» -بفتح اللام- سلاح وفرس وثياب «الكافر» لحديث: "من قتل قتيلا فله سلبه"عند من يراه فتوى «ويقتل بالمسلم قصاصا» لقوله تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ ولما ورد في ذلك من الأحاديث. وإنما يحكم على هذا القاتل بهذه الأحكام المختلفة «لتضمن فعله» هذا «الواحد» وهو رمي السهم «أمرين مختلفين» أحدهما مطلوب والآخر مكروه. فقتل الكافر مطلوب وقتل المسلم مكروه.

قال صاحب كشف الأسرار: "وهو أيضا كمن رمى سهما إلى مسلم بحيث يمرق إلى كافر، وإلى كافر بحيث يمرق إلى مسلم، فإنه يثاب ويعاقب، ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك، ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد أمرين مختلفين."(١)

وقال الطوفي: " قوله: «ولو مرق سهمه» إلى آخره، هذا دليل آخر على الصحة.

وتقريره: لو رمى كافرا، فمرق السهم منه إلى مسلم فقتله، لوجب عليه ضمان المسلم قصاصا إن كان تعمد قتله بذلك، أو ديته إن كان لم يتعمد، أو عفا عنه إلى الدية، ولاستحق سلب الكافر بشروطه المذكورة في الفقه. وهذا فعل واحد اشتمل على حرام وحلال، وخسارة وربح، وهما متقابلان باعتبار الجهتين، والصلاة المتنازع فيها مثله، هي فعل واحد اشتمل على حرام وهو الغصب، وحلال أو واجب وهو الصلاة من حيث هي صلاة باعتبار الجهتين."(٢)

---

(١) كشف الأسرار: ١/ ٢٨١.

(٢) شرح مختصر الروضة: ١/ ٣٦٩.

وقال إمام الحرمين: "فأما إذا رمى إلى صف الكفار، فمرق إليهم وأصاب أسيرا وراء الصف، لم يقصده الرامي، فهذا هو الذي سماه الفقهاء قتيل سهم الغرب، فلا دية، وتجب الكفارة. وهو المعني بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ الآية. "(١)

«فإن قيل» هذا الذي ذكرتم معارض بأن «ارتكاب» وافتراق الفعل «المنهي عنه» شرعا «إذا أخل بشرط» من شروط «العبادة أفسدها» وأبطلها «بالاتفاق» بين المسلمين جميعا، «ونية التقرب» إلى الله تعالى «بالصلاة شرط» فإذا انتفت انتفت الصلاة، «والتقرب بالمعصية محال» لأنه لا يتقرب إليه-سبحانه-إلا بالطاعة، «فكيف ينوي التقرب» إلى الله تعالى بهذا الفعل وهو معصية، وكيف ينوي به أداء الواجب وهو معصية؟

«فالجواب من أوجه» ثلاثة:

«الأول» منها: «أن الإجماع إذا انعقد على صحة هذه الصلاة «فـ» إنه «يعلم به» ويدرك «بالضرورة» من جهة الاستلزام «أن نية التقرب» إلى الله تعالى بالعبادة «ليس بشرط» في صحتها «أو» أن «نية التقرب بهذه الصلاة ممكن»، وهذ ا الإجماع مثمر صحة الاحتمالين، «وأبو هاشم الجبائي ومن خالف في صحة» هذه «الصلاة» ممن تقدم ذكره «مسبوق بإجماع الأمة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات» التي صلوها وهم متلبسون بالغصب لأمكنة فعلها وأدائها «مع كثرتهم» وقد وجدوا في كل مكان وفي كل جيل، وما أمر ولاة بني أمية ومن على حالهم من الظلم بالذي يخفى «و» بهذا يتضح أن نية التقرب بالعبادة شرطا أمر ساقط إثباته، «كيف ينكر سقوط نية التقرب» في العبادة، ويدعى أنها شرط؟

«وقد اختلفوا» يعني فقهاء الشافعية «في اشتراط نية الفرضية» في مكتوبة

---

(١) نهاية المطلب: ١٦/ ٢٧٩.

ونذر وصلاة جنازة، كأصلي فرض الظهر -مثلا- «و» اشتراط «نية الإضافة إلى الله تعالى» وهو استحضارها في الذهن.

«فقال قوم: لا يجب إلا أن ينوي الظهر والعصر» وإن أراد أن يزيد على ذلك نية الفرضية والإضافة إلى الله تعالى فله ذلك «فهو في محل الاجتهاد» فليتخير من ذلك ما شاء، لكن التعيين للصلاة من ظهر وعصر -مثلا- واجب.

قال الهيثمي في شرحه على المنهاج: ووجب "تعيينه" من ظهر أو غيره ليتميز عن غيره، فلا يكفي نية فرض يومه، ثم قال: "والأصح وجوب نية الفرضية" في مكتوبة ونذر وصلاة جنازة كأصلي الظهر مثلا، أو الظهر فرضا، والأولى أولى للخلاف في إجزاء الثانية نظرا إلى أن الظهر اسم للزمان، وذلك ليتميز عن النفل ومعادة "دون الإضافة إلى الله تعالى "فلا تجب أي استحضارها في الذهن لأنها لا تكون أي باعتبار الواقع إلا له". (١)

«وقد ذهب قوم» وهم الحنفية «إلى أن الصلاة» لا تجب في أول الوقت، وإنما «تجب في آخر الوقت» ولكنها لو وقعت قبل آخره أجزأت.

«و» كذلك يدل على ما ذكر من أن نية التقرب ليس شرطا في صحة الصلاة أن «الصبي إذا صلى في أول الوقت» وهو غير بالغ «ثم بلغ آخره» أي الوقت «أجزأه» ما فعل، فلا يعيد ما صلى، «ولو بلغ في وسط الوقت» ووقت ما صلى من ظهر أو عصر أو غيرهما ما زال باقيا، صحت صلاته - كما ترى - «مع أنه لا تتحقق الفرضية في حقه» حين صلاته لأنه غير مخاطب بما تقتضيه في حقه آنذاك.

وهذا الذي ذكر في شأن صلاة هذا الصبي هو مذهب الشافعية قال الهيثمي: "أو بلغ بعدهما" في الوقت حتى العصر -مثلا- في جمع التقديم يسن أو غيره

---

(١) انظر تحفة المحتاج في شرح المنهاج بحاشية العبادي والشرواني/ ٢/ ٧-٨. ما بين المزدوجتين متن المنهاج.

"فلا إعادة" واجبة عليه "على الصحيح لما ذكر."[1]

«فإن قيل» إنه لا انفكاك بين نية العبادة ونية التقرب، فإن «من نوى الصلاة فقد تضمنت نيته القربة» فلا انفصال بينهما. ويرجع مرة أخرى إلى ما ذكر من استحالة التقرب بهذه الصلاة وبذلك يقضى ببطلانها.

«قلنا» جوابا عن هذا: إذا صحت» هذه «الصلاة بالإجماع» من السلف «واستحال» حصول «نية التقرب» في هذه الصلاة «ف» إنه «تلغى تلك النية» وتزال شرطيتها هذا وجه «ويصح» من وجه آخر «أن يقال» قد «تعلقت نية التقرب» هذه «ببعض أجزاء الصلاة» التي لا تتناول منافع الدار ولا تشغل حيزا فيها «من الذكر والقراءة وما لا يزاحم حق المغصوب منه» كالخشوع والطمأنينة إذا قامت بهذا المصلي «فإن الأكوان» كالركوع والسجود والقيام، والوقوف على الأرض «هي» وحدها «التي تتناول منافع الدار» لأنها تشغل أماكنها وأهويتها.

وقد رد أبو الحسين هذا وهو يرد أدلة من صحح هذه الصلاة فقال: "فإن قالوا: إن قراءة الإنسان واعتقاده هما من جملة الصلاة، لأن اسم الصلاة يفيد مجموع ذلك، وإن كان كذلك لم يكن أن يكون من جملة الصلاة طاعة حتى ينصرف إليها النهي"[2]. فهذه الصلاة غير داخلة تحت العبد، فليست لذلك طاعة حتى يقال إن النهي متوجه إليها، وهي كذلك.

لكن يرد على هذا بأن هذا كله وما في حكمه يسقط اعتباره بهذا الإجماع المنعقد على صحة هذه الصلاة، وهو ما قضى أيضا باللزوم على بطلان هذا الذي يتمسك به المعتزلة هنا وهو وجوب نية التقرب. «ثم كيف يستقيم» ويصح «من المعتزلة هذا» الذي اشترطوه هنا من هذه النية «وعندهم» قد تقرر أصلا

---

(١) المصدر السابق/ ١/ ٤٥٦- ٤٥٧.

(٢) المعتمد/ أبو الحسين/ ١/ ١٨٢.

أنه «لا يعلم» الشخص «المأمور كونه مأمورا» بما خوطب به من أمر حقا «و» كذلك «لا» يعلم «كون العبادة» التي هو فيها عبادة «واجبة» حقا «قبل الفراغ من الامتثال» والإتيان بها تامة، وإنما يعلم ذلك بعده لأن القدر كشف له ذلك إذ لم يمت ولم يجن -مثلا- قبل الفراغ منها «كما سيأتي» بيان ذلك. «فكيف ينوي» فاعل العبادة «التقرب بالواجب» الذي هو فيه «وهو لا يعرف» ثبوت «وجوبه» بعد بناء على أصلكم هذا؟

«الجواب الثاني» عن شرطية التقرب هذه «وهو» الجواب «الأصح» من الجوابين الآخرين وهذا الجواب هو: «أنه» أي أن هذا المصلي في هذه -البقعة- الدار المغصوبة «ينوي التقرب» إلى الله تعالى «بالصلاة» هذه فيكون بذلك مطيعا «ويعصيب الغصب» وهذا إنما يتوقف حصول وقوعه على ثبوت الانفكاك والانفصال بين الأمرين «وقد بينا» فيما سلف من القول «انفصال أحدهما عن الآخر» بحصول انفكاك جهتي تعلقهما بالفعل، وحصول الانفصال الذاتي بينهما، «ولـ» أجل «ذلك» الانفكاك والانفصال المتحقق بينهما «يجد المصلي من نفسه» وجود «نية التقرب بالصلاة وإن كان» فعله لها «في دار مغصوبة» وإنما كان كذلك «لأنه لو سكن و» ولم يتحرك فـ «لم يفعل فعلا لكان غاصبا» وعاصيا ولو كان «في حالة النوم وعدم استعمال القدرة» كأن يفلج حتى لا حراك به، فثبت أن الغصب متقرر لا يتوقف وجوده على الحركة، وإنما على المقام في الدار المغصوبة، وهو لا يتقرب إلى الله تعالى بهذا الذي تحقق به هذا الغصب وهو هذا المقام «وإنما يتقرب» إليه - سبحانه - «بأفعاله و» هي منفصلة عن هذا الذي حصل به الغصب فـ «ليست تلك الأفعال» المتقرب بها إلى الله تعالى «شرطا لكونه غاصبا» حتى يتحقق بها الغصب والتقرب معا بالاجتماع، والتوحد.

وفي الخلاصة أن هذه الأفعال العبادية منفصلة عما يتحقق به الغصب وهو ما ذكر من المقام في تلك الدار المغصوبة.

«فإن قيل» حصر حصول الغصب في هذا المقام غير مسلم، وذلك أن هذا المصلي «هو في حالة القعود والقيام غاصب بفعله» هذا، «ولا فعل له إلا قيامه وقعوده، وهو» متقرب بهما في ركوعه وسجوده، وبذلك فهو «متقرب بفعله» الذي يعصي به «فكيف يكون متقربا بعين ما هو عاص به» فيجتمع في ذلك الفعل؛ التقرب والعصيان، فيندفع ما ذكرتم من حصر الغصب في فعل المقام- الإقامة - وحده دون الفعل. «قلنا» نعم «هو من حيث إنه مستوف منافع الدار» ومتصرف فيها «غاصب» كما هو مبين فيما سلف «و» لكنه «من حيث أتى بصورة الصلاة» هو «متقرب» لا غاصب «كما ذكرناه» مبينا «في صورة الخياطة» الممثل بها «إذ قد يعقل» ويتصور «كونه غاصبا، ولا يعلم كونه مصليا، ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا» . ومفاد هذا أن تعقل أحدهما لا يتوقف على تعقل الآخر «فهما وجهان مختلفان وإن كان ذات الفعل واحدا» وهذا كله قد مضى ذكره.

«الجواب الثالث» عن شرطية التقرب هذه «هو أنا نقول: بم تنكرون على القاضي» أبي بكر الباقلاني «رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها، لا بها بدليل الإجماع؟» وهذا السقوط دليل على سقوط القضاء وهو حصول الإجزاء، وبهذا فإنه قد يقال: إن حصول الإجزاء ترتب عن امتثال الأمر، وبذلك «ف» إن القاضي قد «سلمأنه» أي أن فعل هذه الصلاة «معصية» لأن فاعله غير مطيع به لاستحالة كون هذا الفعل الموقع طاعة عقلا، فصار معصية مثل أي فعل يفعله الغاصب فيما غصبه. نعم، قد يقال هو مأمور بفعل هذه الصلاة، «ولكن الأمر لا يدل على» ثبوت «الإجزاء إذا أتى بالمأمور» به، فإنه قد يؤتى به ويتخلف عنه الإجزاء كما هو الحال في الحج الفاسد.

«ولا النهي يدل على عدم الإجزاء» كما في النهي عن الصلاة في المقبرة ومحجة الطريق والمجزرة والمزبلة والحمام ومعاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله الحرام وما جرى مجرى ذلك. «بل يؤخذ» ثبوت «الإجزاء من دليل

آخر كما سيأتي» بيانه مفصلا إن شاء الله تعالى.

وهذا الذي نقل عن القاضي هنا من قوله: يسقط القضاء عندها، لا بها، وقال: بم تردون عليه فيما قال، قد رده إمام الحرمين وقال: وهذا حائد عندي عن التحصيل، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير، فإن الأعذار التي ينقطع الخطاب بها محصورة، فالمصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لابسها لا أصل له في الشريعة.

هذا بيان الحكم الأصولي في هذه المسألة.

«فإن قيل: هذه المسألة» هل هي «اجتهادية» ظنية «أم» هي «قطعية؟ قلنا: هي قطعية» مبنية على دليل قطعي. وبذلك «فالمصيب فيها واحد» فقط؛ وإنما قلنا إنها قطعية «لأن من صحح» أي حكم بصحة هذه الصلاة «أخذ» هذا الحكم «من الإجماع» المذكور «وهو» دليل «قاطع» كما هو معلوم وما بني على قاطع فهو قطعي، وقطعية هذه المسألة هو مذهب القاضي الباقلاني -أيضا- «و» أما «من أبطل» هذه الصلاة فإنه «أخذ» هذا الحكم «من التضاد الذي بين القربة والمعصية» وبذلك فإنه يستحيل اجتماعهما، وقد اجتمعا في هذه الصلاة «ويدعي كون ذلك محالا» تحققه وحصوله «بدليل العقل» إذن «فالمسألة قطعية» كذلك، لأن العقل دليل قطعي إذن فمن صححها بنى حكمه على قاطع وهو الإجماع ومن أبطلها بنى حكمه على دليل قاطع وهو هذا الدليل المذكور.

«فإن قيل:» أنتم «ادعيتم الإجماع في هذه المسألة وقد ذهب أحمد بن حنبل إلى» الحكم «ببطلان هذه الصلاة و» فسادها، بل ذهب إلى «بطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة» بناء على أن النهي يقتضي الفساد «فكيف تحتجون عليه بالإجماع؟» والإجماع لا ينعقد بدونه لأنه من مجتهدي الأمة.

«قلنا:» إن هذا «الإجماع حجة عليه» لأن الإجماع حجة قطعية مجمع على حجيتها وهذا الإجماع قد وقع قبله، ولم يخالف في ذلك من يستحق أن يلتفت إليه، وإنما قلنا بثبوت هذا الإجماع هنا «إذ علمنا أن الظلمة لم يؤمروا بقضاء الصلوات» التي صلوها وهم متلبسون بالظلم «مع كثرة وقوعها» أي وقوع هذه الصلوات «مع أنهم لو أمروا به» أي القضاء «لانتشر» خبره لأن هذا مما تتوافر الدواعي على نقله «وإذا أنكر» ثبوت «هذا» ولم ير له حصولا في حقيقة الأمر «ف» إنه «يلزمه ما هو أظهر منه» دلالة على بطلان رأيه هذا «وهو أن لا تحل امرأة لزوجها وفي ذمته دانق» قدر تافه من المال، قد جرى إبقاؤه في ذمته وهو قد «ظلم به» إذ لم يرده إلى صاحبه وقد تزوج زوجته هذه وعقد عليها وهو متلبس بمنهي عنه، وهو الظلم، فليبطل عقده بذلك كما أبطل عقد البائع المتلبس بمنهي عنه وهو البيع وقت صلاة الجمعة «و» كذلك «لا يصح بيعه ولا صلاته ولا تصرفاته» الشرعية «وأنه لا يحصل التحليل» والإباحة للبائنة البينونة الكبرى «بوطء من هذا حاله، لأنه» تلبس بالحرام إذ «عصى» ربه «بترك رد المظلمة» هذه التي في ذمته.

«و» هو «لم يتركها» أي لم يترك هذه المظلمة، وفي نسخة لم يتركه-أي لم يترك رد هذه المظلمة «إلا بـ» بفعل بعض ما طلب منه شرعا، وهو «تزويجه» نفسه أو غيره «وبيعه» أي إنشاؤه لعقد فيه معاوضة «وصلاته وتصرفاته» أي أفعاله الأخرى التي انصرف إليها. فإذا لم تصحح هذه الأفعال «ف» إن ذلك «يؤدي إلى تحريم أكثر النساء» لأن أزواجهن قلما تخلو ذممهم من المظالم «و» كذلك «فوات أكثر الأملاك» وعدم دخولها في ملكية من حصولها بالبيع وغيره من العقود، لأن خلو ذمم هؤلاء المتعاقدين من المظالم أمر نادر بل قد يكون معدوما «و» إذا صير إلى هذا وهو تحريم هؤلاء النسوة وثبوت عدم دخول هذه الأملاك في ملك أرباب هذه العقود وإلى فواتها بذلك فإنه قد صير إلى «خرق للإجماع» في هذا المقام «قطعا وذلك» مردود باطل «لا سبيل إليه»

أي إلى قبوله واعتباره لأنه صدم أصلا قطعيا يجب العمل به واتباعه، وهو هذا الإجماع الذي انعقد على صحة عقود من هذه حالته، وكذلك صلاته، وكل أفعاله، فهو كمثل غيره ممن لا مظلمة في ذمته في هذا الشأن.

وهذا الذي ذكر من إجماع السلف على عدم أمر الظلمة بإعادة الصلاة التي صلوها وهم متلبسون بالغصب محل بحث ونظر من أهل العلم، ومتعلق ذلك حال هذا الإجماع من حيث ثبوته والطريق التي أسند إليها ثبوته.

أما حاله فإنه إجماع سكوتي، قال المقترح: الإجماع السكوتي لا يصح إلا مع تقدير تكرر الواقعة، والغصب في زمان الصحابة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - كان قليل الوقوع. وعلى تقدير اطلاعهم عليه؛ فالإجماع ليس بحجة عند القاضي.[1]

وقال الصفي الهندي: الصحيح أن القاضي إنما يقول بذلك لو ثبت القول بصحة الإجماع على سقوط القضاء، فإذا لم يثبت ذلك فلا يقول بسقوط الطلب بها ولا عندها.[2]

وقال إمام الحرمين: "ثم غاية القاضي في مسلكه هذا ادعاء الإجماع على سقوط الأمر عمن يقيم الصلاة في البقعة المغصوبة، ثم أخذ يطول في دعواه في ذلك ويعرضها قائلا: لم تأمر أئمة السلف الغصاب بإعادة التي أقاموها في الأرض المغصوبة. وهذا الذي ادعاه من الإجماع لا يسلم، فقد كان في السلف متعمقون في التقوى يامرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقال ابن العارض المعتزلي: لا وجه لدعوى الإجماع في إجزائها مع خلاف الزيدية والظاهرية وأبي شمر والجبائي وابنه لذلك.[3]

---

(١) انظر البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٣٤٩-بتصرف.

(٢) شرح الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٤٩٣.

(٣) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٣٤٧.

وقال ابن قاضي الجبل: قيل لا إجماع في ذلك لعدم ذكره ونقله، كيف وقد خالف الإمام أحمد ومن معه وهو إمام النقل، وهو أعلم بأحوال السلف، ولأنه ينقض الإجماع بدونه.

وقال ابن قدامة: "وقد غلط من زعم أن في هذه إجماعا، لأن السلف لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلم بقضاء الصلوات في أماكن الغصب إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل، ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء، فلم ينكروه، فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا» .[1]

وقال القرافي: هذا الإجماع فيه نظر من وجهين:

أحدهما: أن غايته أن نقل إلينا أنهم أفتوا بالقضاء، ومن أين لنا أن بعضهم في بعض البلاد أو شعاب الجبال أو بطون الأودية أو بعض القرى أفتى بذلك. ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدم الشيء، لا سيما وهؤلاء الظلمة المشار إليهم هم الكائنون في زمن بني أمية، حيث اتسع قطر الإسلام وممالكه وبلاده من مشرق الأرض إلى مغربها، لأن الإشارة بذلك إلى تلك العين الواقعة في زمن. فالإجماع بعد الزمان لم ينضبط.

ولذلك لا نكاد نجد إجماعا إلا من زمن الصحابة -رضوان الله عنهم- مع أن الإمام في البرهان منع صحة الإجماع، وقال: كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء بأقل من هذا.

وثانيهما: أن أحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وعبد الحميد من المالكية قالا ببطلان الصلاة ووجوب القضاء، وكونهما أخطآ وخالفا الإجماع خلاف ظاهر حالهما

(١) روضة الناظر / ابن قدامة/ ص: ٣٨-٣٩.

مع كثرة حفظهما وما نقلاه من الأحاديث والأقضية والوقائع ومكانيهما من الدين والعلم والتحرز. "(١)

أما الطريق التي أسند ثبوته إليها فمما ورد في بيانها:

١)- قول الزركشي: والإجماع لم ينقله القاضي صريحا، وإنما تلقاه بمسلك استنباطي على زعمه، فقال: لم يأمر أئمة السلف العصاة بإعادة الصلوات التي أقاموها في الأرض المغصوبة. (٢)

٢)- **قول الأبياري**: والطريق الذي أسند إليه القاضي الإجماع لا يصلح عندي للثبوت فإنه قال: لم يأمر أئمة السلف الغصاب بإعادة الصلوات. "

وهذا يحتمل أمورا كثيرة، إما أن يكونوا أمروا ولم يتفق نقله تواترا، فإن هذا ليس من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها على مرور الآماد وتمادي الزمان، فمن أين حصل العلم بأنهم لم يأمروا بجملتهم حتى يكون ذلك إجماعا على سقوط القضاء.

وقد يمكن أن يكون بعضهم يرى القضاء، ولا يرى المسألة قطعية، ولم يستفت فيها، واكتفى بجواب غيره، أو ما أراد أن يرد على المجتهد في محل الاجتهاد، أو لعل جميع العلماء ما اطلعوا على المصلي في الأرض المغصوبة من الأمراء بعد التوبة. وهذه احتمالات كثيرة تمنع من العلم بإضرابهم عن الأمر بالقضاء. (٣)

٣)- **قول الطوفي**: وأحسب أن هؤلاء الذين ادعوا الإجماع بنوه على مقدمتين:

---

(١) نفائس الأصول/ القرافي/ ٤/ ١٦٧٩.

(٢) البحر المحيط/ ١/ ٣٤٨.

(٣) : البيان والتحقيق/ الأبياري/ ١/ ٧٨٨-٧٨٩.

إحداهما: أن مع كثرة الظلمة في تلك الأعصار عادة لا تخلو من إيقاع الصلاة في مكان غصب منهم.

الثانية: أن السلف يمتنع تواطؤهم عادة على ترك الإنكار والأمر بالإعادة من بناء هؤلاء على ما ظنوه من دليل البطلان، وإلا فلا إجماع في ذلك منقول تواترا، ولا آحادا.

والمقدمتان المذكورتان في غاية الضعف والوهن.(١)

وبعد هذا البيان المختصر الحال هذا الإجماع وما ثبت به نورد ما به تمام القول في هذه المسألة وهو:

١-أن ابن برهان قال: منشأ الخلاف في هذه المسألة: أن النهي هل عاد لعين الصلاة، أو لأمر خارج عنها، فمن قال بالأول أبطلها.

وقيل: بل أصل الخلاف: أن الأمر المطلق هل يتناول المكروه؟(٢)

٢-أن الرازي قال بما قال به الباقلاني، وقال: الصلاة في الدار المغصوبة وإن لم تكن مأمورا بها إلا أن الفرض يسقط عندها لا بها، لأنا بينا بالدليل امتناع الأمر بها.(٣)

٣- ورد في البحر المحيط هذه العبارة: وقال الغزالي: خلاف أحمد لا يقدح في الإجماع، بل الإجماع السالف حجة عليه، لأن الظلمة لم يؤمروا...." إلخ،

ولكن ما في نسخ المستصفى الموجودة بيدي هو هذه العبارة: الإجماع حجة عليه، إذ علمنا أن الظلمة لم يؤمروا إلخ.

---

(١) شرح الكوكب المنير/ ١/ ٣٩٤.

(٢) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٣٤٩.

(٣) : المحصول/ الرازي/ ٣٤٤.

فهل هذا من اختلاف النسخ أو هو من التحريف، أو ذكر القول بمعناه أم ماذا؟

٤ - أن الذين يبطلون الصلاة في المغصوب من الأرض يجرون هذا الحكم في الثوب المغصوب وما في حكمه. قال أبو الحسين: لم يجز أصحابنا صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب. واختلفوا فيمن سترها بثوب مملوك ولبس فوقه ثوبا مغصوبا، فأجازها قوم وقالوا إن فعله في الثوب الأعلى ليس من الأعلى، ولم يجزها آخرون لأن قيامه وقعوده تصرف في كلا الثوبين وقالوا أيضا إن المودع أو الغاصب إذا طولب برد الوديعة والمغصوب فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت لم تجزئه صلاته، وإن كان الوقت ضيقا يخشى إن تشاغل بالرد فاتته الصلاة لم تبطل إن لم يستضر صاحبها بالتأخير ضررا شديدا، وتبطل إن استضر بالتأخير ضررا شديدا، وقالوا: إن صلى وهو يرى من يغرق أو يهلك بنار وهو يرجو أن يخلصه فسدت صلاته والوجه في ذلك أجمع أن صلاته تكون في هذه المواضع قبيحة."[١]

وأما ما تقرر في المذاهب الفقهية السنية المعروفة فإنه معلوم مفصل في كتب الفقه فلا نطيل به.

(١) المعتمد/ ١/ ١٨٢.

المسألة الثالثة عشرة

«مسألة» دخول المكروه تحت الأمر.

محصل هذه المسألة هو هل يدخل المكروه تحت الأمر عند ورودهما على محل واحد، وبذلك فلا يرفع أحدهما الآخر، وإنما يندرج المكروه تحت الأمر بلا تناف ولا تعارض، أم أن ذلك غير وارد في واقع الأمر، وأنهما متضادان حقيقة؟

هذه المسألة تحتاج إلى بيان لمعرفة مستند بعض الأمور المنهي عنها، ولكن يحصل بفعلها الامتثال للأمر الوارد في محلها والإجزاء، وظاهر ذلك أن المكروه داخل تحت الأمر، لكن هل هذا صحيح أم أن هذا الأمر له وجه آخر؟

في بيان ذلك على وضوح يقال: «كما يتضاد الحرام والواجب» فلا يجتمعان في محل واحد لذلك، وهو كونهما حراما وواجبا، «فـ» كذلك «يتضاد المكروه والواجب» فلا يجتمعان في محل واحد. ومن ثم «ف» إنه «لا يدخل» فعل «مكروه تحت الأمر» بحيث يصير من أفراده الجاري حكمه عليها «حتى يكون شيء واحد مأمورا به مكروها» من وجه واحد، لأن الأمر طلب واقتضاء، والمكروه لا يكون مطلوبا ولا مقتضى، فلا يدخل تحت الخطاب «إلا أن تنصرف الكراهية» وتدفع «عن ذات المأمور به إلى غيره» لمعنى فيه، وذلك «ككراهية» الإتيان بـ«الصلاة في الحمام» المكان المعد لغسل الأبدان فيه «و» كذلك الإتيان بها في «أعطان الإبل» مفرده عطن، وهو الموضع الذي تنحى إليه الإبل بعدما تشرب الشربة الأولى -النهل- حتى إذا ملئ الحوض لها مرة ثانية أعيدت لتشرب مرة ثانية -العلل- (ولا تعطن الإبل إلا في حَمارَّة القيظ) «وبطن الوادي» مجراه ومسيله «وأمثاله» مما ورد النهي عن الصلاة

فيه وصرفت فيه الكراهة عن ذات المنهي عنه-الصلاة-لمعنى آخر هو متعلق الكراهة، ويكون مصاحبا لهذه الصلاة المنهي عنها «فإن المكروه» في الإتيان بالصلاة «في بطن الوادي» هو ما يصاحبها من «التعرض لخطر السيل» الذي قد يداهم المصلي على حين غفلة، «و» المكروه في الإتيان بالصلاة «في الحمام» هو ما قد يكون عن ذلك وهو «التعرض للرشاش» أي المتطاير من أنحائه «أو» التعرض «لتخبط» أي مس «الشياطين» وإفسادهم «و» المكروه «في أعطان الإبل» هو «التعرض لنفارها» وهيجانها، وقد تتعارك «وكل ذلك» مكروه لأنه «مما يشغل القلب» ويلهيه «في الصلاة وربما شوش» وكدر «الخشوع» فيها.

في مثل هذه الصورة قد يجتمع الواجب والمكروه. «ف» أما من «حيث لا ينقدح» أي لا ينبعث في الأذهان ولا يظهر «صرف الكراهة عن» الفعل «المأمور إلى ما هو» موجود «في جواره» كالتعرض لخطر السيل «وصحبته» كالتعرض لتخبط الشياطين «لكونه» أمرا «خارجا عن ماهيته وشروطه» الصحية والوجوبية «وأركانه ف» إنه «لا يجتمع الأمر والكراهية» في فعل واحد، وبناء على هذا «ف» إن «قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ لا يتناول طواف المحدث» -بكسر الدال- من قام به الحدث وهو غير المتوضئ «الذي نهي عنه» باعتبار أنه خال من الشرط الشرعي في الطواف وهو الطهارة. وفي حقيقة الأمر أنه لم يرد نهي مخصوص في طواف المحدث، وما ورد فيه هو ما ثبت في الصحيحين عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: "لما أراد ﷺ أن يطوف توضأ" وقال ﷺ: "خذوا عني مناسككم" اللفظ لمسلم.

وما ورد في الصحيحين-أيضا-أن النبي ﷺ قال لعائشة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لما حاضت: "افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري".

وورد فيه -أيضا- خبر "الطواف بالبيت صلاة إلا أنكم تتكلمون فيه". وهذا

الأثر روي مرفوعا وموقوفا على ابن عباس. قال النووي: والصحيح فيه أنه موقوف عليه، وقال: كذا ذكره البيهقي من الحفاظ. وروي بلفظ: "الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه الكلام، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير". أخرجه أصحاب السنن، وصححه ابن خزيمة وابن حبان.

وإنما لم تتناول الآية الكريمة -﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ۝٢٩﴾- طواف المحدث «لأن المنهي عنه لا يكون مأمورا به» لما تقدم ذكره من ثبوت التضادي بين الطلب والمكروه.

«و» أما ما يرد على ذهنك من التجويز السابق الجمع بين الواجب عنه والمنهي عنه في الصلاة في الدار المغصوبة فإنه مختلف عن هذا الذي نحن فيه هنا معينا؛ إذ «المنهي عنه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور» به «إذ المأمور به» في هذه المسألة هو «الصلاة والمنهي عنه» فيها هو «الغصب وهو» لم يتحد بالمأمور به الذي هو الصلاة، وإنما هو «في جواره» وقد تقدم بيان وجه ذلك مفصلا.

المسألة الرابعة عشرة

«مسألة» مرجع النهي ومورده.

اعلم أن هذه المسألة مكملة ومبينة لما قبلها، وموضوعها كما تقدم ذكره بيان مرجع النهي ومورده إذا ورد في الأفعال. فهل النهي إذا ورد في فعل ما، هل يرد في ذات الفعل على الدوام، فيكون ذلك الفعل هو محل الحكم-النهي-أم أن النهي قد يرد في الفعل لكنه يصرف إلى غيره كالمصاحب والمجاور لاعتبار فقهي شرعي قضى بذلك الصرف، فيكون ذلك المجاور أو المصاحب هو محل الحكم، أو يصرف إلى وصف قائم بذلك الفعل فيكون هو محل هذا الحكم؟

هذا أمر فقهي يحتاج إلى الاطلاع عليه وفهمه، لأنه إذا كان التفصيل في ذلك هو الجاري حكمه في الشريعة فإنه يجب على كل من نظر في نهي شرعي للتفقه فيه وفهم المراد به أن يبحث عن مرجع ذلك النهي هل هو الفعل، أو هو وصفه، أو هو مجاوره ومصاحبه، حتى يبني الحكم به على ما قصد منه.

هذا أمر محتاج إلى كشف الستار عنه وبيانه، وفي سبيل تحقيق ذلك يقال: العلماء «المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة» وهم الجمهور من الشافعية والمالكية والحنفية، «ينقسم النهي» الشرعي «عندهم» باعتبار أنه ليس أمرا واحدا له وجه واحد من حيث مرجعه ومورده «إلى ما يرجع إلى ذات» الفعل «المنهي عنه» سواء كان عقدا كبيع الحصاة أو فعلا عباديا كالصلاة في ثوب نجس «ف» إذا كان النهي بهذا الحال فإنه «يضاد وجوبه» أي وجوب ذلك الفعل، فيستحيل الاجتماع بينهما فيه، «وإلى ما» يعني وإلى النهي الذي «يرجع إلى غيره» أي غير الفعل المنهي عنه، بل إلى مجاوره، فيكون محل الحكم كما في الأمثلة السابقة «وإلى ما» أي النهي الذي «يرجع إلى وصف» الفعل «المنهي عنه لا إلى أصله» أي أصل الفعل فيكون ذلك الوصف هو محل الحكم ومورده.

«و»العلماء «قد اختلفوا في» حكم «هذا القسم الثالث» الذي يكون مرجع النهي فيه إلى الوصف كما سيأتي الكلام على ذلك مبينا.

وهذا الذي ذكر هنا في شأن هذا التقسيم يحتاج إلى مزيد بيان وتحرير، وهو ما سأورده بعد هذه المسألة مستقلا.

«و»أما التمثيل لهذه الأقسام لبيانها فإن «مثال القسمين الأولين ظاهر» وقد تقدم التمثيل لهما.

«ومثال القسم الثالث أن» يحتم الشارع و «يوجب الطواف» بالدليل الشرعي، كقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ «وينهى عن إيقاعه» وفعله «مع» التلبس بـ «الحدث» الأصغر، أما الأكبر فإنه يمنع دخول المسجد أصلا، «أو يأمر» الشارع «بالصوم» بما يدل على أنه مطلوب، وقد وردت في ذلك نصوص شرعية مختلفة «وينهى عن إيقاعه» وفعله «في يوم النحر» عيد الأضحى كما ورد عنه أنه -ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم النحر، والحديث رواه مسلم.

«فيقال» في بيان هذا الأمر وإخراج صورته من الطي إلى النشر «الصوم من حيث إنه صوم» هو فعل «مشروع مطلوب» بأمر الشارع، «ومن حيث إنه واقع في هذا اليوم» المنهي عن الصوم فيه هو فعل «غير مشروع» لأن المنهي عنه لا يكون مشروعا. «والطواف» كذلك هو فعل «مشروع» مطلوب «بقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، ولكن وقوعه» وفعله «في حالة» التلبس بـ «الحدث» هو فعل «مكروه» .

«والبيع» أيضا «من حيث إنه بيع» هو فعل «مشروع» لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ «ولكن من حيث وقوعه» وفعله «مقترنا» ومجتمعا «بشرط فاسد» كالقرض ومنع الانتفاع بالمشترى «أو زيادةٍ في العوض» أي الثمن «في الربويات» وهي المطعومات عند الشافعية،، والمقتاتات المدخرات عند المالكية، والعينان

الذهب والفضة عند الجميع «مكروه» بما ورد من أدلة النهي القاضية فيه بذلك.

«والطلاق» كذلك «من حيث إنه طلاق» هو فعل «مشروع» مباح لما ورد في القرآن من الإذن فيه «ولكن من حيث وقوعه» والإتيان به «في» حالة «الحيض مكروه» لقوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، ولقول النبي ﷺ لمن أخبره أن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا طلق زوجته وهي حائض: "مره فليراجعها ثم يتركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق، قبل أن يمس، فتلك العدة التي يأمر الله أن تطلق لها النساء". أخرجه الإمام مالك في الموطأ والشيخان.

«وحراثة الولد» وطلبه بإتيان النساء «من حيث إنها حراثة» فعلة «مشروعة» لما ورد في ذلك من النصوص الحاثة على إنجاب الأولاد، كحديث: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة"، أخرجه أبو داود وابن حبان، وذكره الشافعي بلاغا. وحديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث" ومنها "ولد صالح يدعو له" والحديث رواه مسلم. «ولكنها من حيث وقوعها» وفعلها «في غير» المرأة «المنكوحة» الحلال شرعا «مكروهة» لما ورد في ذلك من النصوص الشرعية المحرمة للزنى.

«والسفر» مثل ذلك فإنه «من حيث إنه سفر» هو فعل «مشروع» مباح لما قام من الأدلة على أنه كذلك «ولكن من حيث قصد» به أمر منهي عنه شرعا كأن قصد به الفرار من الزحف، أو قصد «الإباق» الهروب -هروب العبد «به عن السيد» يعني سيده، فإنه فعل «غير مشروع» بل هو مكروه.

هذه أمثلة هذا القسم، وهي كما ترى تشمل العبادات والمعاملات.

وبعد إيراد هذا وبيانه ينتقل إلى ذكر ما أثمره النظر الفقهي -القول الفقهي- في شأن هذا القسم وما أنجز فيه من حكم بذلك. وأول ما يصدر به القول هنا

هو: ما صار إليه الحنيفة في هذا الشأن؛ «فـ» قد «جعل أبو حنيفة هذا» القسم -وهو القسم المنهي عنه لوصفه- «قسما ثالثا» مستقلا بنفسه «وزعم أن ذلك» النهي «يوجب فساد الوصف» فقط «لا انتفاء الأصل» فإنه لا يوجبه، وذلك «لأنه» أي النهي الوارد فيه «راجع إلى الوصف» فهو وحده مصبه والمحل الذي تعلق به «لا إلى الأصل» الذي هو الفعل، فإنه لا يتعلق به ذلك النهي. وعليه فإن ذلك الفعل صحيح، وذلك الوصف فاسد، فيقضى حينئذ بإزالة ذلك الوصف وحده فقط، وأما الفعل فهو صحيح.

«والشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ» تعالى «ألحق هذا» القسم «بـ» ما وردت فيه «كراهة» متعلقة بـ «الأصل» نفسه، وبذلك فإنه قد قضى فيه برفع الطلب الشرعي واستقرار النهي في حقه «ولم يجعله قسما ثالثا» مستقلا بذاته، فإذا جاء عنه ما يدل على خلاف هذا وهو تصحيح ما دل عليه الطلب في ذلك فاعلم أن ذلك قد حصل لأمر هو موجب ذلك، «و» على هذا فإنه «حيث نفذ الطلاقُ» وحكم بوقوعه «في» حال «الحيض» إذا أوقع فيه، فإن ذلك كان منه -أي من الشافعي- بسبب أنه «صرف النهي» الوارد عن الطلاق في حال الحيض «إلى» أمر آخر وهو «تطويل العدة» على المطلقة في حالة الحيض «أو لحوق الندم عند الشك في» وجود «الولد» في الحال تطليقها في طهر مسها فيه؛ قال النووي: " فإذا أراد أن يطلقها فليطلقها حين تطهر قبل أن يجامعها، فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء، ولأنه إذا طلقها في الحيض أضر بها في تطويل العدة، وإذا طلقها في الطهر الذي جامعها فيه قبل أن يستبين الحمل لم يأمن أن تكون حاملا فيندم على مفارقتها مع الولد، ولأنه لا يعلم هل علقت بالوطئ فتكون عدتها بالحمل، أو لم تعلق فتكون عدتها بالاقراء. "[1]

---

(١) المجموع شرح المهذب: ١٧/ ٧٣.

«و» أما «أبو حنيفة» رَحِمَهُ ٱللَّهُ فإنه «حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث» فإنه حكم بصحته و «زعم أن الدليل» الشرعي «قد دل على كون الطهارة شرطا في الصلاة، فإنه قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: لا صلاة إلا بطهور» أخرجه مسلم بلفظ: "لا تقبل صلاة بغير طهور" «فـ» هذا مدلوله «هو نفي لـ» حقيقة «الصلاة لا نهي» عنها.

«وفي» هذه «المسألة» بمقتضى حالها يرد «نظران:» ويحق إعمالهما وسيلتين إلى بناء الحكم فيها:

«أحدهما» يكون «في موجب» بفتح الجيم ومقتضى «مطلق النهي من حيث اللفظ» أي صيغته المجردة «وذلك» النظر «نظر في مقتضى» وموجب «الصيغة» وهي القول المخصوص -لا تفعل- «و» هذا البحث-النظر «هو بحث لغوي» مآل الأمر فيه ينتهي إلى الوضع وما يقضي به ويفيده «نذكره» إن شاء الله تعالى «في كتاب الأوامر والنواهي» الآتي ذكره.

«و» أما «النظر الثاني» فإنه «نظر» يكون «في» شأن «تضاد هذه الأوصاف» بعضها لبعض «وما يعقل» أي يقبل في العقل «اجتماعه» منها في محل واحد «وما لا يعقل» اجتماعه منها في محل واحد «إذا وقع التصريح به من القائل» مجموعا على محل واحد «و» ما به بيان ذلك متوسلا إليه بالسؤال «هو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعبده» مثلا: «أنا آمرك بالخياطة وأنهاك عنها» فإن ذلك غير متصور ولا ممكن الوقوع خارجا من حيث الامتثال له

«و» بذلك فإنه «لا شك في أن ذلك» القول قول «لا يعقل منه، فـ» هو قول متناقض الاقتضاء لـ «أنه فيه يكون الشيء الواحد» وهو محل الحكم فيه وهو الخياطة «مطلوبا مكروها» وذلك محال. هذا مثال لما لا يتصور اجتماعه من الأوصاف.

«و» أما ما يتصور اجتماعه فهو ما لا يترتب عن اجتماعه التناقض والتعارض، و «يعقل منه» أي من المتكلم به خطابه به وذلك مثل «أن يقول» يعني قوله: «أنا أطلب منك الخياطة وأكره» لك «دخول هذه الدار والكون» والوجود «فيها، ولا يتعرض» ذلك السيد «في النهي» الذي دل عليه بلفظ أكره «للخياطة» إطلاقا، بل سكت عن ذكرها في هذه العبارة، وقد كان أمره بها من قبل، فهذا يعقل منه قوله هذا «و» كل عاقل طرق إذنه قد يقول «ذلك» قول «معقول» لا تناقض فيه ولا تعارض، وامتثاله ممكن.

«وإذا خاط» ذلك العبد «في تلك الدار» التي نهي عن دخولها فقد «أتى بمطلوبه» أي ما طلبه السيد منه «و» أتى كذلك بـ «مكروهه» أي ما كرهه السيد فنهى عنه، وهكذا فقد أتى بما طلب منه وما نهي عنه «جميعا» فجمع بين المأمور به والمنهي عنه على وجه معقول.

فهذا مثال لما يتصور.

«و» أما ما يتردد فيه النظر بين أن يكون معقولا وأن يكون غير معقول فإنا نصدره بقولنا «هل يعقل أن يقول» السيد لعبده «أطلب منك الخياطة وأنهاك عن إيقاعها» وفعلها «في وقت الزوال» فقط «فإذا خاط» هذا العبد «في وقت الزوال» الذي نهي عن الخياطة فيه «فهل جمع بين المكروه والمطلوب» في فعله هذا كما في الصورة السابقة «أو» أنه «ما أتى بالمطلوب» منه إطلاقا، لأن فعله فاسد لمزجه إياه بالمكروه، ملغى اعتباره ووجوده لذلك؟

«هذا» واقع وحاصل «في محل النظر» والبحث، لاقتضاء ماهيته المتقومة بهذين الأمرين المتعارضين فيها المطلوب والمكروه أن يكون في هذا المحل، فإن نظر إلى أنه امتثل الأمر من غير لحاظ ذلك النهي، قيل إن هذا متصور ومعقول، لأنه قد أتى بما طلب منه، وإن لوحظ أمر النهي هذا وجهته فإنه

يقضى عليه ببطلان فعله. «والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب» منه «و» وجه ذلك ودليله هو «أن المكروه» في حقيقة الأمر «هو الخياطة الواقعة وقت الزوال» فهي محل الحكم، وهي شيء واحد له جهة واحدة «لا» وبذلك فإن محل الحكم هنا هي الخياطة بضميمة الزمان، فالزمان من ماهيتها، لا المكروه هو «الوقوع» يعني وقوعها، فأل نائبة عن الضمير «في وقت الزوال» باعتباره فعلا مستقلا فيكون محل النهي وحده «مع بقاء الخياطة مطلوبة» غير منهي عنها «إذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن الواقع» بل هما شئ واحد.

«فإن قيل» إذا كان ما ذكر في هذه الصورة شيئا واحدا، وأن هذا العبد ما أتى بالمطلوب منه «فلم صحت الصلاة» يعني فلم حكم بصحة الصلاة النافلة «في أوقات الكراهة» وهي الأوقات التي ورد فيها النهي عن الصلاة، وهي ما بعد صلاة العصر، وما بعد صلاة الصبح، وقبل الطلوع، وقبل الغروب على خلاف بين الفقهاء في ذلك، وعلى تفاوت بين هذه الأوقات في الحكم. والأحاديث في ذلك مشهورة فلا نطيل بها.

«ولم صحت» كذلك يعني حكم بصحة «الصلاة الواقعة في الأماكن السبعة» الوارد النهي عن الصلاة فيها «من بطن الوادي وأعطان الإبل» والحمام والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق والمزبلة «وما الفرق بينهما» أي بين النهي عن الصلاة في هذه الأوقات المنهي عن الصلاة فيها «وبين النهي عن صوم يوم النحر» فقد فرق الفقهاء بينهما في الحكم، فقضوا بفساد صوم يوم النحر، وحكموا في حق هذه الصلاة بالصحة.

«قلنا» جوابا عن هذا: «من صحح هذه الصلوات» أي حكم بصحتها فإنه وجب عليه و «لزمه صرف» أي رد «النهي عن أصل الصلاة» لتبقى مطلوبة «و» لزمه صرفه أيضا عن «وصفها» وهو الوقوع في زمان النهي أو مكانه «إلى غيره» مما هو خارج عنها، وقد تقدم بيان ذلك في شأن الصلاة في الأمكنة المذكورة.

«و» العلماء «قد اختلفوا في» صحة و «انعقاد الصلاة» النافلة «في الأوقات المكروهة» وذلك «لترددهم في أن النهي» الوارد في شأن هذه الصلاة «نهي عن إيقاع الصلاة من حيث إنه إيقاع صلاة» فمن كان هذا رأيه فإنه يقضي في هذه الصلاة بالبطلان، «أو» أن النهي الوارد عن إيقاعها كان «من أمر آخر مقترن به» مصاحب له.

«وأما صوم يوم النحر» عيد الأضحى «فـ» قد «قطع» وجزم الإمام «الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ» تعالى «ببطلانه» وفساده، وإنما قطع بذلك وجزم به «لأنه لم يظهر» له «انصراف» ورجوع «النهي عن» ذات هذا الفعل -الصوم- و «عينه و» لا انصرافه عن «وصفه»، وهو وقوعه في يوم العيد؛ قال الزركشي: "والصحيح أن الأصل في النهي رجوعه لمعنى في نفسه ولا يحكم بتعدد الجهات إلا بدليل خاص فيه، لأن حقيقة قول الشارع: حرمت صوم يوم النحر يحرم إمساكه مع النية، لا يفهم منه عند إطلاقه سواه، فمن أراد صرف التحريم إلى أمر خارج احتاج إلى الدليل. ولهذا قطع الشافعي ببطلانه إذ لم يظهر صرف التحريم إلى أمر خاص."(١) «ولم يرتض قولهم» يعني قول من يصحح هذا الصوم وما يبوح به في هذا الأمر وهو «أنه» لم ينه عن هذا الصوم لذاته، ولا لوصفه، وإنما «نهى عنه لما فيه من» الإعراض عن ضيافة الله تعالى و «ترك إجابة الدعوة بالأكل»، وإنما لم يرتضه الشافعي لأنه قول متعارض الأطراف «فإن الأكل ضد الصوم» وهو الإمساك عن الطعام، «فكيف يقال له: كل، أي: أجب الدعوة، ولا تأكل، أي صم؟!» هذا متناقض الاقتضاء، فكان بذلك ساقطا اعتباره.

«والآن» بعد أن بينت هذه الأقسام، وبينت كيفية وضعها، ومستند وضعها -مرجع النهي- وبينت أحكامها، وحالها في أمر التضادي، فإنه يجب عليك أن

---

(١) البحر: ٣/ ٣٩٩.

تعلم أن عمل الأصولي قد انتهى بهذا البيان فإن «تفصيل هذه المسائل» من حيث تصنيف الجزئيات التي يصدق عليها كل قسم من هذه الأقسام، وما به يعرف حال كل جزئية لتصنف به وتدرج تحت قسمها والوسيلة المعرفية المتوسل بها إلى ذلك «ليس على الأصولي» إنجازه، «بل هو» فعل «موكول إلى نظر المجتهدين في الفروع» وأحكام المسائل الجزئية «وليس على الأصولي إلا» هذا الذي أُنجز وبيّن هنا، وأودع في تضاعيف ما سيق فيه من قول، وهو «حصر هذه الأقسام الثلاثة، وبيان حكمها في» جريان «التضاد» بين الطلب والنهي في كل واحد منها «وعدم» جريان «التضاد» بينهما فيه.

«وأما النظر في» حال «آحاد المسائل» المتعلقة بهذه الأقسام من حيث «إنها من أي قسم هي» وهل هي مما اندرج تحت قسم منها بلا نزاع، أو هي مما يتردد فيه النظر من حيث القسم الذي تندرج تحته، وما شذ أو ما إلى ذلك «فـ» إنه إن وجد في حق مسألة ما شيء من ذلك واحتيج إلى معرفته فإنه يسند «إلى» نظر «المجتهد» فإنه الذي وكل إليه ذلك «و» هو «قد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بـ» دليل مفيد للـ«ظن» في ذلك فقط، وهذا أيضا مقبول ومعتبر، فالظن علم في العمليات «وليس على الأصولي شيء من ذلك» على الإطلاق في عمله الأصولي.

«و» أما «تمام النظر» وشموله «في هذا» الموضوع وهو دلالة النهي وما تثمره فإنه يحصل ويتحقق «ببيان أن النهي المطلق» الصيغة المجردة، والنهي النفسي «يقتضي من هذه الأقسام المذكورة أيَّها و» ببيان «أنه يقتضي كون» حقيقة «المنهي عنه مكروها لذاته أو لغيره أو لصفته، و» ما جرى مجرى ذلك فإنه «سيأتي» ذلك كله مبسوطا في مسألة "الأمر هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا؟".

وبهذا ينتهي الكلام الأصلي في هذه المسألة، ونختمها كما تقدم الوعد بذلك ببيان محل الحكم في الفعل المنهي عنه، وفي ذلك نقول:

الذي تقرر عند العلماء في هذا الموضوع آراء مختلفة، كانت عنها مذاهب مؤسسة على اعتبارات ومناطات متباينة، ومن هذه المذاهب:

أولا: مذهب من يرى أن مورد النهي ومرجعه هو الفعل الذي ورد فيه ذلك النهي ولا يلتفت إلى شيئ آخر وراء ذلك. ومقتضى هذا أن كل فعل منهي عنه فهو فاسد، سواء كان عقدا أو أمرا عباديا. وعلى هذا المذهب الحنابلة والظاهرية.

ثانيا: مذهب من يفصل في ذلك، ويبني ذلك على التحسين والتقبيح العقليين. وعلى هذا المذهب الحنفية، فقد سلكوا هذا المسلك فقرروا على وفقه:

- **أن النهي يدل على قبح المنهي عنه شرعا، ويقتضي ذلك. وباعتبار ثبوت هذا القبح فيه ينقسم إلى قسمين:**

القسم الأول: **القبيح لعينه- وهو ما نهي عنه لوصف قبيح في نفسه وذاته- وهو على ضربين:**

١- قبيح لعينه شرعا.

٢- قبيح لعينه وضعا.

ثم إن القبيح لعينه شرعا على صنفين:

أ- القبيح لعينه شرعا لعدم الأهلية؛ مثاله: صلاة الحائض.

ب- القبيح لعينه شرعا لعدم المحلية؛ مثاله: بيع الميتة.

هذا حال القبيح لعينه شرعا، وهو الضرب الأول من القبيح لعينه.

الضرب الثاني: القبيح لعينه وضعا. وهذا قسم واحد؛ مثاله: الكفر، الشرك.

وحكم هذا القسم-القبيح لعينه-البطلان إلا بدليل، وأنه لا ينسخ.

أما القسم الثاني-القبيح لغيره- فإنه كذلك على ضربين:

أ- القبيح لغيره باعتبار الوصف؛ مثاله: صيام عيد الفطر.

ب- القبيح لغيره باعتبار الجمع؛ مثاله: البيع وقت النداء. وحكم هذا القسم-القبيح لغيره- الصحة بأصله إلا بدليل.

ثالثا: مذهب من يرى التفصيل في هذا الموضوع على أساس كون الفعل عبادة أو عقدا، أو على أساس الاختصاص بالمنهي عنه، وعلى هذا الشافعية، وإن كانوا في اختياراتهم في ذلك على خلاف. ولكل وجهة هو موليها.

وقد أورد ابن السبكي في "الإبهاج" صورة لمذهبهم في هذا الشأن فقال ما ملخصه: إن الخلاف جار في هذه المسألة فكانت منه مذاهب:

١ - أن الفعل إذا نهي عنه فإنه محل ذلك النهي. وعلى هذا فهو فاسد مطلقا، سواء كان عقدا أو أمرا عباديا. وهذا مذهب جمهور الشافعية وأكثر أصحاب أبي حنيفة، ومالك، وأهل الظاهر، وطائفة من المتكلمين.

وقال ابن السمعاني إنه الظاهر من مذهب الشافعي، وأن عليه أكثر الأصحاب.

وهذا الذي أورده ابن السبكي-هنا-عن أبي حنيفة والحنفية قال إن القاضي الباقلاني نقله في "التلخيص" لإمام الحرمين. وهذا الذي نسبه للحنفية وأبي حنيفة يدل على اضطراب النقل عنهم في هذه المسألة، وما تقدم إيراده عنهم في مذهبهم المبين فيما سبق منقول من كتبهم، ولذلك فإنه قد يكون الأصح والأولى في هذا المقام.

٢- أن النهي لا يدل على الفساد مطلقا.

٣- أنه -أي النهي- يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات.

٤- أن النهي إن كان يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على الفساد وإلا فلا.

٥- أن النهي يدل على الفساد في العبادات مطلقا. أما المعاملات فإنه ينظر فيها إلى مرجع النهي، فإن كان مرجعه هو العقد فإنه يفسد، كبيع الحصاة، وإن كان مرجعه أمرا داخلا في العقد فإنه يفسد كذلك كبيع الملاقيح. وأما إن كان راجعا إلى أمر خارج عنه لازم له، فهذا أيضا يفسد؛ مثاله: ربا الفضل، فالنهي فيه عن بيع الدرهم بالدرهمين إنما هو للزيادة، وهو معنى خارج عن نفس العقد. وأما إن كان راجعا إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له في جميع الصور، وذلك كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فإنه راجع إلى أمر خارج عن العقد، وهو تفويت صلاة الجمعة. فهذا القسم لا يدل على الفساد.[1]

رابعا: مذهب المالكية: ومذهبهم في هذا الشأن هو أن النهي يقتضي الفساد إلا لدليل، ثم إنهم يصححون بعض العقود المختلف فيها إذا تعلق بالمعقود عليه حق الغير أو تغيرت قيمته أو ذاته.

(١) الإبهاج/ السبكي/ ٢/ ٦٨- ٦٩- ٧٠.

المسألة الخامسة عشرة

«مسألة» الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده.

وأول ما نصدر به القول في هذه المسألة تحرير محل النزاع أولا، ورفع الغبش عن صورتها، وفي ذلك نقول:

اعلم أن لفظ الأمر يحتمل الإطلاق، وتدل عليه الصيغة المجردة "افعل" ثم يحمل عند كل واحد على ما يراه دالا عليه. ويحتمل التقييدَ كالأمر الوارد في الواجب الموسع، والوارد في الواجب المضيق، وكالأمر الدال على الفور، والأمر الدال على التراخي، والأمر الدال على الوجوب والأمر الدال على الندب، وهكذا. فما المراد بالأمر هنا مع تزاحم هذه الاحتمالات فيه؟

ثم هل المراد بالأمر -هنا- النفسي أو اللفظي؟

وهل هذا بحثه يجري في القول البشري فقط أم هو جار في كلام الله -تعالى- أيضا؟

وما المراد بالضد هنا؟

هذه أمور يتوقف تحرير محل النزاع على بيانها، والقول الكاشف للستر في ذلك ويزيل الغطاء عنه هو:

١-أن المراد بالأمر -هنا- الأمر الدال على الفور، لا التراخي. قال الشوكاني: وقال جماعة منهم البزدوي والسرخسي وغيرهما: إن النزاع إنما هو في أمر الفور لا التراخي.[١].

نعم، من نظر إلى المناط -هنا وهو الاتصاف بالأمرية- فإنه يرى التعميم ويقول كما قال ابن السبكي في "الإبهاج": إنه إن صدق الأمر عليه انقدح كونه

---

(١) إرشاد الفحول/ ص: ١٨٢.

نهيا عن ضده[1] يعني ولا ينظر إلى أي قيد وراء ذلك فيسري هذا الحكم على الموسع والمضيق، والمخير، وذي التراخي إلخ.

لكن الراجح هو أن البحث هنا مخصص بذي الفور، وأنه محل النزاع في هذه المسألة. كما صرح بذلك ابن السبكي في "رفع الحاجب". [2] وهذا يستلزم أن يكون مضيقا وواجبا كما صرح به أئمة هذا الفن؛ قال الباقلاني: ويشترط فيه أن يكون-أيضا-مضيقا؛ لأن الموسع لا ينهى عن ضده لقبول الوقت لهما، وسيأتي أن هذا غير متفق عليه.

٢-أن المراد بالأمر الأمر النفسي. قال الشوكاني: واتفق المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده، وذلك لنفيهم الكلام النفسي. [3]

فالمتقابل إذن في ترجمة-عنوان-هذه المسألة ليس هو الأمر والنهي اللفظيين، وإنما القصد ما كان قولا نفسيا. قال الشربيني: "قال العضد: ليس الكلام في هذين المفهومين (مفهوم الأمر ومفهوم النهي) لتغايرهما لاختلاف الإضافة قطعا، وإنما النزاع في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهي عن الشيء المعين المضاد له أم لا. فإذا قال: تحرك فهل المعنى هو بمثابة أن يقول: لا تسكن". [4]

وقال الشوكاني: وليس النزاع في لفظ الأمر والنهي، بأن يقال للفظ الأمر نهي، وللفظ النهي أمر، للقطع بأن الأمر موضوع بصيغة افعل، والنهي موضوع بصيغة لا تفعل، وليس النزاع أيضا في مفهوميهما للقطع بأنهما متغايران؛ بل

---

(١) الإبهاج: ابن السبكي/ ١/ ١٢٤.

(٢) ج: ١/ ص: ٣٣٢.

(٣) انظر: شرح التنقيح/ القرافي/ ص: ١٣٦- وانظر: نشر البنود/ الشنقيطي/ ١/ ١٥٨.

(٤)

النزاع في أن طلب الفعل الذي هو الأمر عين طلب ترك ضده الذي هو النهي، وطلب الترك الذي هو النهي عين طلب ضده الذي هو الأمر.[1] ومقتضى هذا أن التلازم بينهما تلازم وجودي، كالماشي إلى المشرق فإنه مبتعد عن المغرب، والعكس صحيح.

٣-أن هذا مفروض في كلام البشر الذي تحمل معاني النصوص الشرعية عليه من باب قياس الغائب(عن إدراك الحواس)على الشاهد(المدرك بالحواس). وليس في كلام الله -تعالى- إذ كلامه -سبحانه- واحد، فلا تتطرق إليه الغيرية، وإنما تتغير المتعلقات به، كالعلم فإن ما يدرك به يتغير كالثابت والمنفي والمتفقات والمختلفات وغير ذلك، هي متغايرة وهو هو لا يتغير.

٤-أن المراد بالضد - هنا-الضد الوجودي المستلزم للترك كمثل الأمر بالقيام فضده الوجودي القعود، وكمثل الأمر بالسكون فضده الوجودي هو الحركة. وسواء كان هذا الضد واحدا أو أكثر.

٥- يؤخذ مما تقدم أن النزاع في هذه المسألة محصور بين من يقولون بالكلام النفسي.

هذا بيان محل النزاع في هذه المسألة، ويؤخذ منه تعريفه، فيقال: محل النزاع في هذه المسألة: الأمر النفسي في الكلام البشري الدال على الفور، وبالتالي فإنه المفيد للتضييق والوجوب، والمراد بالنهي النهي النفسي، وبالضد الضد الوجودي.

وبعدما حصلنا هذا التحرير لمحل النزاع نستصحبه ونرجع إلى صلب المسألة وما انطوى في أحشائها من مضامينها، فنقول: اعلم أن العلماء «اختلفوا

---

(١) إرشاد الفحول/ ص: ١٨٢.

في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده» الوجودي؟ وهو الذي لا يمكن أن يشترك معه في الوجود في محل واحد.

«و» الذي يظهر أنه قد تقرر «لـ» هذه «المسألة» من النظر والبحث «طرفان» اثنان، لأنه ينظر فيها من جهة الكلام اللفظي ومن جهة الكلام النفسي، وبذلك فـ «أحدهما يتعلق بـ» دلالة «الصيغة» الموضوعة للأمر والنهي لغة. «و» النظر من هذه الجهة أمر «لا يستقيم» ولا يتأتى «ذلك عند من لا يرى» أن «للأمر» -الطلب- «صيغة» تخص به. وسيأتي ذكر أصحاب هذا الرأي «و» أما «من رأى ذلك» وهو أن للأمر صيغة تخصه «فـ» إنه «لا شك في أن قوله: "قم" غير قوله: (لا تقعد)» فالفرق بينهما حسي «فإنهما صورتان» من الكلام «مختلفتان» ذاتا من حيث وضعهما، ودلالتهما اللغوية.

وعلى هذا «ف» إن أصحاب هذا الرأي لا مطمع في أن تفيدهم الصيغة بالحكم المطلوب في هذا الشأن، لأنها تباين النهي مفهوما ووضعا، وبهذا فإنه «يجب عليهم» الرجوع و «الرد إلى المعنى» الذي يستفاد من هذه الصيغة، «وهو أن قوله: (قم) له مفهومان، أحدهما: طلب القيام» وهذا هو الأمر. وهذا مدرك من جهة اللغة «والآخر: طلب ترك القعود» وهذا مدرك من جهة الاستلزام، وهذا إنما يتماشى على مذهب من يقول: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، بمعنى أنه يقتضيه عقلا، فلا يمكن أن ينفك عنه. وبذلك «فهو دال على المعنيين» المذكورين. «فالمعنيان المفهومان منه» بهذا الاعتبار «متحدان» وإن انفصلا في مفهوميهما اللغوي «أو أحدهما غير الآخر» كوجهي الورقة الواحدة.

وإذا كان هذا المسلك -وهو الرد إلى المعنى والرجوع إليه- يحقق هذه الوحدة بين الأمر والنهي، وأن جهة الصيغة لا مطمع فيها من حيث إفادة

المطلوب في هذا الشأن «ف» إنه «يجب» المضي في ذلك المسلك وهو «الرد إلى المعنى» وبناء الحكم عليه.

وهذا –كما سبقت الإشارة إلى ذلك– إنما يتماشى مع مذهب من يقول: إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، ومعنى يستلزمه يقتضيه عقلا. وعلى هذا المذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وعبد الجبار المعتزلي وأبو الحسين البصري، والآمدي، والرازي، وبه جزم القاضي أبو الطيب، ونصره الشيخ أبو إسحاق في "التبصرة" وابن الصباغ في "العدة" ونقله الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن أكثر الشافعية، وهو قول أكثر الفقهاء كافة، وقال ابن السمعاني: هو مذهب عامة الفقهاء. ونقله عبد الوهاب عن أكثر أصحاب الشافعي وقال: وهو الذي يقتضيه مذهب أصحابنا وإن لم يصرحوا به. وقال أبو زيد الدبوسي في التقويم: إنه المختار. وبه جزم الماتريدي والبزدوي والسرخسي، ومال إليه القاضي في آخر مصنفاته.

ثم إن أهل هذا المذهب منهم من يقول: إن الواجب ضده التحريم، وأن المندوب ضده الكراهة. [1]

وقد استدل أهل هذا المذهب –الأمر يستلزم النهي عن الضد– على رجحان مذهبهم هذا بأدلة منها:

١ – أن الأمر الذي يقتضي الإيجاب هو طلب لفعل يذم بتركه، وما دام كذلك فإنه يقتضي النهي عن ترك ذلك الفعل، كما يقتضي النهي عما يحصل به الترك، وما يحصل به الترك هو ما كان ضدا لذلك الفعل، إذن الفعل الذي يقتضي الإيجاب يستلزم أي يقتضي النهي عن الضد.

(١) وفي هذا مخالفة لما تقدم من أنه قد تقرر أن هذه المسألة مفروضة في الواجب فقط.

وفي هذا الدليل بيان وجه الملازمة.

٢- أن فعل المأمور به لا يتصور إلا بترك أضداده، وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه فهو واجب الترك إن كان الأمر للإيجاب، ومندوب إلى تركه إن كان الأمر للندب. وهذا معنى كونه منهيا عنه، غير أن النهي عن أضداد الواجب يكون نهي تحريم، وعن أضداد المندوب يكون نهي كراهة وتنزيه.

هذا ما يتعلق بهذا الطرف.

«و» أما «الطرف الثاني» فإنه النظر و «البحث عن المعنى القائم بالنفس» وهو ما يوجد في النفس من ذات للطلب والاقتضاء ثم يورد سؤالا عليه «وهو أن طلب القيام» هذا «هل هو بعينه طلب ترك القعود أم لا؟، وهذا» الأمر «لا يمكن فرضه في حق الله-تعالى-فإن كلامه» -سبحانه- «واحد، هو أمر ونهي ووعد ووعيد، فلا تتطرق الغيرية إليه» كما تقدم ذكر ذلك، وإذا كان كلام الله-تعالى-لا يجري فيه هذا الأمر «فليفرض في» كلام «المخلوق» النفسي. «و» وجه ذلك «هو أن طلبه» النفسي «للحركة» واقتضاءه لها «هل هو بعينه كراهة» منه «للسكون وطلب لتركه؟»، وبذلك يكون عين الأمر هو عين النهي.

في هذا الأمر خلاف، «و» في شأنه «قد أطلق المعتزلة» النفي فقالوا «إنه ليس الأمر بالشيء نهيا عن ضده» على الإطلاق.

«و» أما غيرهم فإنه قد «استدل» بما يفيد خلاف ذلك، ومن ذلك أنه قد استدل «القاضي أبو بكر» الباقلاني «رَحِمَهُ ٱللَّهُ» تعالى رادا «عليهم» أي المعتزلة «بأن قال: لا خلاف في أن» الشخص «الآمر بالشيء» هو «ناه عن ضده» وهو أمر حاصل متحقق في الوجود ثابت الوقوع «فإذا لم يقم دليل على» ما يدعيه المعتزلة من «اقتران» واجتماع «شيء آخر بأمره» هذا وهو النهي كما يدعون، وسيأتي بيان رأيهم هذا فيما تذيل به هذه المسألة في الأخير، فقد «دل» عدم هذا

الشيء وانتفاؤه «على» أن هذا الأمر اقتضى الترك بما اقتضى به الفعل، و «أنه ناه بـ» عين «ما هو آمر به»، ثم «قال: وبهذا علمنا أن السكون» -الذي هو عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد- هو «عين ترك الحركة» التي هي حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، «وطلب السكون» واقتضاؤه هو «عين طلب ترك الحركة» واقتضاء تركها، «وشغلُ الجوهر» وهو على اصطلاح المتكلمين المتحيز القائم بنفسه المستغني بنفسه، وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لا في موضوع، «بحيز» وهو القدر الذي تقع عليه الممانعة، وهو المكان على ما فيه من النزاع إثباتا وتصورا، «انتقل إليه عينُ تفريغه للحيز المنتقل عنه» فشغل الحيز عين التفريغ للآخر، والتحيز هو نسبة الجوهر إلى الحيز بأنه فيه، وقيل هو المعقولية التي باعتبارها وقعت الممانعة، ومعناه نفي مداخلة غيره معه في حيزه، وهل هو زائد على الجوهر، قولان مبنيان على القول بالحال. «والقرب من المغرب عين البعد عن المشرق، فهو فعل واحد» في نفسه، ولكنه «بالإضافة إلى المشرق» هو «بعد وبالإضافة إلى المغرب» هو «قرب و» كذلك شأن الحركة فإنها «كون واحد» في نفسه، ولكنه «بالإضافة إلى حيز» هو «شغل وبالإضافة إلى» الحيز «الآخر» هو «تفريغ» . فهذا عين ذاك وذاك عين هذا.

«وكذلك» الأمر والحكم في هذا الذي نناقشه «ههنا» من كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده، فإن الأمر -وهو اسكن- «طلب واحد» في نفسه إلا أنه «بالإضافة إلى السكون» هو «أمر و» بالإضافة «إلى الحركة» هو «نهي» .

ولما كان مجوزا عقلا أن يكون شيء آخر مع الأمر في مثل قولك: "اسكن" وهو النهي، ويكون هو الذي دل معه على طلب ترك الحركة بعدما دل الأمر -اسكن- على طلب السكون، وإنما خفي علينا إدراكه، كان ذلك مما يجب بيان استحالته، فتصدى الباقلاني لهذا الأمر المحتاج إليه، فـ «قال» رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والدليل على أنه

ليس معه» أي مع الأمر شيء آخر «غيره» مما قد يدل على ذلك النهي «أن ذلك الغير لا يخلو من أن يكون ضدا له، أو مثلا» له «أو خلافا» له، «ومحال كونه ضدا» له «لأنهما» أي الضدين «لا يجتمعان» كالسواد مع البياض، «و» الواقع هنا على خلاف ذلك فـ «قد اجتمعا» أي الأمر مع هذا الغير، فدل ذلك على أنهما غير متناقضين. «ومحال كونه مثلا» له كالبياض مع البياض والسواد مع السواد «لتضاد المثلين» والمتماثلات أضداد على ما عرف في الكلاميات «ومحال كونه خلافا» له «إذ لو كان خلافا» له كالسواد والحلاوة «لجاز وجود أحدهما دون الآخر، إما» أن يوجد «هذا دون ذاك أو» يوجد «ذاك دون هذا» وذلك «كإرادة الشيء مع العلم به» فإنهما «لما اختلفا» أي العلم والإرادة «تُصُوِّر وجود العلم دون الإرادة وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم» ولا يتصور أحدهما دون الآخر «بل كان» ثابتا أن «يتصور وجوده مع ضد الآخر» نعم المخالف للشيء هو الذي يمكن أن يجتمع مع ضده كالسواد -مثلا- فإنه يمكن أن يجتمع مع ضد الحلاوة، وهو المرارة، كما يمكن للحلاوة أن تجتمع مع ضد السواد وهو البياض وهذا بين، والواقع يشهد عليه.

«و» في واقع الأمر فإن «ضد النهي عن الحركة» هو «الأمر بها» لأنه هو الذي يقابله وجودا، فإذا أجزنا أن يجتمع مع الأمر شيء آخر وهو النهي «فلنجز أن يكون» من قال: اسكن أو تحرك «آمرا بالسكون والحركة معا فيقول: تحرك واسكن وقم واقعد» وهذا تكليف بالمحال.

«وهذا الذي ذكره» القاضي الباقلاني «دليل على المعتزلة» ومن لا يقول بتكليف المحال «حيث منعوا تكليف المحال، وإلا فمن يجوز ذلك» أي تكليف المحال «يجوز» كذلك «أن يقول: اجمع بين القيام والقعود» في محل واحد، وتكون فائدته حينئذ الابتلاء والتكليف بالأخذ في المقدمات.

«و» من وجه آخر فإنا «لا نسلم أيضا» ما قرره القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ من «أن ضرورة كل آمر بالشيء أن يكون ناهيا عن ضده» فهذا ليس أمرا ضروريا في كل آمر، فالملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر فلا يكون مطلوب الكف به «بل يجوز أن يكون» الآمر بالشيء «آمرا بضده» إذا غفل عن ذلك، فإذا نبه على ذلك تنبه له، «فضلا عن أن يكون لا آمرا و لا ناهيا» . وهذا كله في حال الغفلة.

لكن المتكلمون لا يسلمون هذا، ويقولون: لا يتصور أن يأمر بالحركة من هو ذاهل عن عين السكون، فإن معقول الحركة استقرار الجوهر في حيز بعد أن كان مستقرا في غيره، ونفس استقراره في الحيز الثاني سكون فيه، وهذا مدرك بضرورة الحس وضرورة العقل، وإذا تقرر هذا وثبت في واقع الأمر فمن هذا الذي يسلم أنه قد يَأمر بالحركة من لا يخطر له السكون بالبال؟

قال العطار: "يمتنع أن يكون الإنسان طالبا لما لا شعور له به، ولأن طلب الشيء إنما يكون فرعا عن ملاحظته ويستحيل مع ذلك الذهول عنه إذا كان مطلوبا بالقصد لا بالتبعية". [١]

وهذا الذي ذهب إليه القاضي في هذه المسألة من أن الأمر عين النهي -وإن كان قد نقل عنه القول بالاستلزام له لا أنه عينه- هو مذهب الجمهور من أهل الأصول، وجمهور الحنفية والشافعية والمحدثين، وهذا هو مذهب القاضي[٢] حقيقة، وإن كان بعضهم يقول: إنه قوله في أول أمره فقط.

---

(١) حاشية العطار على المحلي/ ١/ ٤٩٢.

(٢) أعدت هذا الكلام للتأكيد على أن هذا هو مذهبه الحقيقي على ما اشتهر. نعم، صرح إمام الحرمين أن مذهبه الأخير هو أن الأمر بالشيء يستلزم ويتضمن النهي. وإمام الحرمين أعلم الناس بآراء الباقلاني وحقائقها. والله أعلم.

قال الزركشي: "وهذا قول الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي، وأطنب في نصرته في "التقريب"ونقله عن جميع أهل الحق النافين لخلق القرآن.

ونقله في "المنخول" عن الأستاذ أبي إسحاق، والكعبي، ونقله ابن برهان في "الأوسط"عن العلماء قاطبة. وقال صاحب "اللباب"هو قول أبي بكر الجصاص، وهو أشبه. وقال القاضي عبد الوهاب في "الملخص"هو قول المتكلمين منهم الأشعري وغيره"[1]. وهو مذهب الإمام مالك وإليه ذهب أكثر الصحابة، قال الشريف التلمساني: "واعلم أن ابن خويز منداد ذكر أن مذهب مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ هو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وأخذ ذلك من كون مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول بمفهوم المخالفة"[2].

وأما مذهب المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد أورده بقوله: «وعلى الجملة» من غير خوض في التفاصيل «فـــ» إن «الذي صح عندنا» في هذه المسألة «بالبحث النظري» القائم على تحريك النفس في المعقولات «الكلامي» العقدي، لا اللغوي ولا غيره «تفريعا» وبناء «على إثبات كلام النفس» أي اعتقاد ثبوته بالدليل والبرهان هو «أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده، لا بمعنى أنه عينه» كالبعد من المشرق والقرب من المغرب «ولا بمعنى أنه يتضمنه» أي يستلزمه كاستلزام الجسم للأعراض، فخلوه منها محال، كل ذلك لا يتصف به الأمر مع النهي «بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل» وغافل «عن أضداده» والذاهل عن الشيء غير عالم به، «فكيف يقوم بذاته» ونفسه «قول متعلق بما هو ذاهل عنه» فهذه قضية سالبة بنفي الموضوع «وكذلك» كيف «نهى عن الشيء و» هو «لا» بمعنى لم «يخطر بباله أضداده حتى يكون آمرا بأحد أضداده لا بعينه»

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٤١٧.

(٢) مفتاح الوصول/ التلمساني/ ص: ٤٧.

لكن رب قائل يقول: إنه قد يخطر بباله هذا الضد أو هذه الأضداد، وهذا يكون دليلا على ارتباط هذا الطلب الذي باح به وهذا الخطور، وقد يكون ذلك بالكيفية السابق بيانها التي يذكرها من قال: الأمر عين النهي، أو بالكيفية المذكورة كذلك التي يراها من قال بالتضمن هنا.

نعم هذا الخطور وارد حدوثه في النفس.

«فإن» حصل أنه قد «أمر» آمر بأمر «ولم يكن ذاهلا عن أضداد المأمور به» فلا تظنن أن ذلك الخطور جاء من جهة الطلب والأمر، وأنه الذي أخطر بباله ذلك «ف» إنه قد تقرر أن من هذا حاله «لا يقوم بذاته» ونفسه «زجر» ونهي «عن أضداده» وهو مراد له ذلك و «مقصود إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده، فيكون ترك أضداد المأمور» به وسيلة و «ذريعة بحكم ضرورة الوجود» والوقوع إذ لا يمكن حصول المأمور به إلا بترك الأضداد، وهذه سنة طبيعية في الموجودات، هذا هو موجب هذا النهي والزجر عن الأضداد، وهذا ما أوجده في النفس «لا» أنه وجد «بحكم ارتباط الطلب» الأمر «به» ارتباطا عينيا أو استلزاميا كما ادعي «حتى» إنه «لو تصور على» رغم «الاستحالة» في ذلك وامتناع وقوعه «الجمع» في فعل واحد «بين القيام والقعود إذا قيل له (قم) فجمع» بينهما «كان ممتثلا» وآتيا بما طلب منه «لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام» وإدخاله إلى الوجود «وقد أوجده» وأدخله إلى الوجود.

قال إمام الحرمين في هذا المعنى: "فأما إذا كان ذاكرا للأضداد عالما بأن الاتصاف بالشيء منها يمنع إيقاع المأمور به، فقد يتخيل المتخيل في هذه الحالة أنه يقوم بالنفس نهي عن أضداد المأمور به مقتضى، فإذا كان النهي بقلبه مقصودا، بل يكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع المأمور به فليس الزجر عن الأضداد مقصود الآمر، وإنما يخطر له النهي لو خطر ليكون

الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال وليس تقدير خطورها بالبال متضمنا قيام زجر عنها مقصود بذاته، والذي يحقق الغرض فيه فرض أمر مستحيل يشعر بتكميل الغرض، وهو أن الآمر لو قدر تجويز مجامعة الأضداد لكان لا يأبى وقوعها مع المأمور به، ولو نهى عنها قصدا لأباها، فإذن؛ خطور الانكفاف عن الأضداد ببال الآمر آيل إلى امتناع المأمور به خلفة معها، لا إلى قصد نفي الأضداد، وهذا نهاية الوضوح"[1].

«و» أما «من» قال: النهي عن الشيء أمر بأحد أضداد المنهي عنه و «ذهب هذا المذهب» فقد اقتحم أمرا عظيما و «لزمه فضائح» أبي القاسم عبد الله «الكعبي» البلخي «من المعتزلة، حيث أنكر» وجود «المباح» في الشريعة «وقال» إنه «مامن» فعل «مباح إلا وهو ترك لـ» فعل «حرام» وبذلك «فهو واجب» لأن ترك الحرام واجب لازم لا يتم الواجب إلا به وبذلك فهو واجب.

«و» هو بقوله هذا «يلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا» أقبل عليها و «ترك بها» فعل «الزكاة الواجبة على الفور» لأن ما ترك به الواجب حرام، فهذه الصلاة ترك فعل الواجب بها وهو هذه الزكاة، فهي إذن حرام. ثم إن المكلف إذا تعاطى محرما فقد ينكف به عن حرام آخر فليكن واجبا من جهة انكفافه به عن محرم، وليكن حراما باعتبار الأصل.

«وإن فرق مفرق» في هذا المقام بين الأمر والنهي وجاء بالتفصيل في ذلك «فقال: النهي ليس أمرا بـ» فعل «الضد» لأن المقصود به الانتهاء أو الانكفاف «و» أما «الأمر» فإنه «نهيعن» فعل «الضد» فإنه «لم» -يعني لن- «يجد» إليإثبات هذا التفريق طريقا ولن يلفي «إليه سبيلا إلا التحكم المحض» الخالص، والتحكم-التفعل من حكم-وهو تكلف إثبات الحكم بلا دليل يقضي به.

---

(١) البرهان/ إمام الحرمين/ ١/ ص: ٨٣

«فإن قيل:» هذا الذي ذكرتموه غير مسلم «فقد قلتم» أنتم معشر النافين لكون الأمر نهيا عن الضد ما هو حجة عليكم في هذا الموضوع وهو «أن ما لا يتوصل إلى» فعل «الواجب إلا به» أي إلا بفعله «فهو» فعل «واجب، و» قد ثبت بالضرورة الوجودية أنه «لا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده، فليكن» لذلك «واجبا» كما ذهب إلى القول به من ذهب.

«قلنا» جوابا عن هذا: لا نزاع في ان ترك ضد المأمور به واجب «ونحن نقول:» أيضا «ذلك» فعل «واجب» وحتم «وإنما الخلاف في» مستندتحتيم هذا الضد ودليل «إيجابه» ماهو «هل هو عين إيجاب» الفعل «المأمور به أو» هو «غيره؟» .

ونحن نقول: ليس وجوب الضد من جهة إيجاب المأمور به، وإنما هو من جهة الضرورة الوجودية إذ يتوقف فعل المأمور به على ترك الضد، ولهذا نظائر كالمرة في الأمر المطلق، فإنه لا يدل عليها ولا يقتضيهابدلالته، لكنها ضرورية في وقوعه. وهكذا حال كل ما هو ضروري في تحصيل الفعل، فإن إيجاب الفعل لا يشمله، ولكنه توجبه الضرورة الوجودية.

«فإذا قيل» مثلا: «اغسل الوجه فـ» إنه «ليس عين هذا» الإيجاب لغسل الوجه «إيجابا لغسل جزء من الرأس» ولكن قضت ضرورة استيعاب غسل الوجه بغسل جزء من الرأس، فوجب المصير إليه. «و» كذلك «لا» يكون «قوله: صم النهار إيجابا بعينه» هذا صفة لقوله صم النهار، والأصل لا يكون قوله: صم النهار بعينه إيجابا «لامساك جزء من الليل» إذ لا يدل عليه بأي وجه من وجوه الدلالة فيه «ولذلك» الذي ذكر من أن صوم هذا الجزء لا يوجبه هذا الأمر «لايجب» على الصائم «أن ينوي إلا صوم النهار» فحسب «ولكن» صوم «ذلك» الجزء من الليل «يجب بـ» سبب «دلالة العقل على وجوبه من حيث هو ذريعة» ووسيلة ضرورية بمقتضى العادة «إلى» فعل «المأمور» به «لأ نه»

أي ذلك الواجب هو «عين ذلك الإيجاب» وبذلك «فـ» إنه «لا منافاة بين الكلامين» اللذين هما: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، والأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده.

هذا منتهى القول في هذه المسألة باعتبار الأصل، ونذيلها بأمر نختمها به وهو: أنه قد ذكر أن المعتزلة ليسوا من أهل الخلاف في هذه المسألة، لكن رب ناظر في الأقوال الواردة في هذه المسألة على وجه العموم والشمول يجد أن المعتزلة أنفسهم اختلفوا فيها، فصار بعضهم إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وبعضهم صار إلى خلاف ذلك، على خلاف بينهم في التفاصيل، وهذا يدل على أن حصر الخلاف في غير المعتزلة غير صحيح. نعم، لكن محل النزاع عند الأشاعرة هو الكلام النفسي كما تقدم ذكره. أما المعتزلة فإنهم إن نظروا في ذلك واختلفوا فهو من جهة التلازم العقلي.

قال الأبياري: "وأما المعتزلة فهم متفقون على نفي كلام النفس صائرون إلى أن الكلام هو العبارات، فلم يمكنهم أن يقولوا: الأمر بالشيء نهي عن ضده. فإن الألفاظ مختلفة لا مراء في اختلافها، فقالوا: إنه يقتضيه ويتضمنه، وليس يعنون بذلك إشعارا لغويا، وأمرا لفظيا فقط، فإنه لو كان كذلك لأمكن أن يأمر بالشيء من لا ينهى عن ضده، ولكن القوم قد قالوا: الأمر: قول القائل لمن دونه"افعل"مع إرادة.

ومريد الشيء عندهم لا بد أن يكون كارها لضده، فلزم أن يكون الآمر بالشيء ناهيا عن ضده، فيكون في اللفظ إشعار بصيغة أخرى، وفي الشرط تلازم باعتبار المعقول. هذا تفصيل مذهب القوم وتحصيله. [1] وعلى هذا المذهب عبد الجبار وأبو الحسين.

(١) التحقيق والبيان/ الأبياري/ ١/ ٦٩٤.

ولبعض المعتزلة رأي آخر وهو: أن أمر الإيجاب يكون نهيا عن أضداده ومقبحا لها لكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب فإن أضداده مباحة غير منهي عنها. [1]

أما كيفية دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده عند المعتزلة فإنه قد بينها أبو الحسين في كتابه "المعتمد" بقوله: "أن يقال إن الأمر نهي عن ضده في المعنى من جهة أن يحرم ضده وهذا يكون من وجوه

منها أن يقال إن صيغة الأمر تقتضي إيقاع الفعل ونمنع من الإخلال به ومن كل فعل يمنع من فعل المأمور به فمن هذه الجهة يكون محرما لضد المأمور به وهذا قد بينا صحته من قبل

ومنها أن يقال إن الأمر يقتضي الوجوب لدليل سوى هذا الدليل فاذا تجرد الأمر عن دلالة تدل على أن أحد أضداد المأمور به يقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح أضداده إذ كل واحد منها يمنع من فعل المأمور به وما منع من فعل الواجب فهو قبيح وهذا الوجه أيضا فهو صحيح إذا ثبت أن الأمر يدل على الوجوب

ومنها أن يقال إن الأمر يدل على كون المأمور به ندبا فيقتضي أن الأولى أن لا يفعل ضده كما أن النهي على طريق التنزيه يقتضي أن الأولى أن لا يفعل المنهي عنه وهذا لا يأباه القائلون بأن الأمر على الندب غير أنه لو سمي الأمر بالندب نهيا عن ضد المأمور به لكنا منهيين عن البيع وسائر المباحات لأنا مأمورون بأضدادها من الندب

ومنها أن يقال إن الأمر بالشيء يقتضي حسنه أو كونه ندبا وحسن الشيء يقتضي قبح ضده وأن الأمر يدل على إرادة الآمر للمأمور به وإرادة الشيء

(١) البحر المحيط/ ١/ ٤١٩.

كراهة ضده أو تتبعها لا محالة كراهة ضده إما من جهة الحكمة أو الصحة والحكيم لا يكره إلا القبيح وهذا كله باطل بالنوافل لأنها حسنة ومراده ليست اضدادها قبيحة ولا مكروهة

فإن قالوا صيغة افعل إذا تعلقت بالنوافل لم تكن أمرا على الحقيقة فلهذا لم تكن نهيا عن أضدادها قيل إنما كلامنا على قولكم إن حسن الشيء وتعلق الإرادة به يقتضي قبح ضده وكونه مكروها وهذا منتقض بالنوافل سواء سميتم ما تعلق به أمرا أم لا ثم يقال لهم فاذا كان ما تعلق بالنوافل ليس بالأمر فما الأمر فان قالوا ما دل على الوجوب كانوا قد تركوا هذا القسم وعدلوا إلى ما تقدم[1]

وبهذا ينتهي الكلام على الفن الثاني من هذا القطب الأول، فلنصر إلى الكلام على الفن الثالث من هذا القطب قائلين وبالله التوفيق:

(١) المعتمد/ أبو الحسين/ ١/ ٢٨.

«الفن الثالث من القطب الأول في أركان الحكم»

أي هذا هو «الفن الثالث» والإشارة إلى ما في النفس من ذلك مستحضرا في الذاكرة، أو أنه مفروض الوجود في الأوراق، بتنزيل ما يكون في المآل منزلة الموجود في الحال -تنزيل المتوقع منزلة الواقع- فتكون الإشارة إليه لذلك، وإن كانت أسماء الإشارة موضوعة للمحسوس، فإنها قد تستعمل في غيره على سبيل التجوز.

وهو «من القطب الأول» وهو الثمرة: الحكم، وهذا الفن الثالث «في أركان الحكم» وفي هذا التركيب ما سبق بيانه عند قول المصنف الفن الثاني من القطب الأول.

«وهي» أي هذه الأركان «أربعة» وسماه أركانا لأنها داخلة في حقيقة وماهية الحكم المطلق، وهذه الأركان أولها: «الحاكم و» الثاني «المحكوم عليه و» الثالث «المحكوم فيه و» الرابع «نفس الحكم» وذاته.

«أما نفس الحكم» هذا «فقد ذكرناه» وبيناه «وأنه يرجع إلى الخطاب» لا غيره من عقل أو غيره «وهو الركن الأول» كما تقدم التنصيص على ذلك. وإذ قد نجز بيان هذا الركن وحصل، فإنه ينتقل القول البياني والكشف النظري لما بعده، وهو «الركن الثاني» من هذه الأركان الأربعة، وهو «الحاكم و» المراد به هنا «هو المخاطب» بكسر الطاء، وهو من خاطب غيره بالطلب والاقتضاء «فإن الحكم خطاب وكلام» فقط، و «فاعله» أي الخطاب «كل متكلم» أيا كان «فلا يشترط في وجود صورة الحكم» وتحققها في حقيقة الأمر «إلا هذا القدر» وهو كونه خطابا لا غير، إذ اشتراط وجوب الطاعة على المأمور أو الاستعلاء والعلو قول ضعيف، فإنه يصح أن يأمر ويخاطب الغيرَ من ليس واجب الطاعة ولا عليا ولا مستعليا.

«أما استحقاق» وملك حق «نفوذ الحكم» على المأمورين «فليس إلا لمن له الخلق» والإيجاد من العدم «والأمر» الملك والتصرف «فإنما النافذ» الماضي مقتضاه وموجبه «حكم المالك على مملوكه» الخاضع لسلطانه طوعا وكرها، الجاري عليه قضاؤه «ولا مالك» في واقع الأمر حقا «إلا الخالق» سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ «فلا حكم ولا أمر» مشروع نافذ في الخلق على التحقيق «إلا له» سبحانه، فهو الشارع حقا قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ وهو الحاكم قطعا. قال سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ فالحكم هو ما أنزله ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾.

«أما النبي ﷺ و» كذلك «السلطان» ولي أمر المسلمين الشرعي «والسيد» المالك لرقبة عبد ما «والأب» بالنسبة لأولاده «والزوج» بالنسبة لزوجته، فإنهم وإن كانوا يسوسون هؤلاء الذين هم تحت ولايتهم، فإنهم لا حكم لهم عليهم حقيقة وباستقلال، وبذلك «ف» إنهم «إذا أمروا» هم بأمر «وأوجبوا» عليهم شيئا، فإنه «لم يجب شيء بإيجابهم» حقيقة، «بل» ذلك الوجوب حاصل «ب» سبب «إيجاب الله تعالى طاعتهم» فيما خوطبوا بالطاعة لهم فيه، ولذلك يشترط فيما يأمر به هؤلاء أو يوجبونه أن يكون مشروعا بالخطاب الشرعي، فإن كان غير مشروع فإنه ناء عما شرعت فيه الطاعة لهم، فالمدار في ذلك كله على الإيجاب الإلهي إتيانا وتركا.

«ولولا» وجود «ذلك» الإيجاب الإلهي لطاعة هؤلاء الذين أمر الشارع بطاعتهم، ما كان لأحد أن يأمر غيره بأمر أو يوجب عليه شيئا و «لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا» أن يقابل بمثل إيجابه إذ «كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب» فيوجب عليه مثل ما أوجبه عليه أو أكثر «إذ ليس

أحدهما أولى» بالإيجاب والأمر «من الآخر» إذ هما متساويان في المخلوقية، وبذلك لا يحق لأحدهما أيا كان أن يأمر الآخر بشيء، إذ لا شرعية له في ذلك على الإطلاق.

«فإذا الواجب» هو «طاعة الله تعالى» بالأصالة والاستحقاق الذاتي «وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته» وطاعته حينئذ تحصل بالتبعية لطاعة الله -سبحانه- وليس بعد أمر الله -تعالى- أمر، ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾.

«فإن قيل» إن أهلية الإيجاب في الناس «لا» تنحصر في قول من أمر الله بطاعته «بل» إن «من قدر على التوعد» أي التهديد بالعقاب «و» قدر على «تحقيقه» وإنجازه «حسا» في حقيقة الأمر «فهو» كذلك «أهل للإيجاب» والأمر «إذ الوجوب» لأمر ما «إنما يتحقق بالعقاب» عليه. فكل أمر يترتب على تركه العقاب فهو واجب.

«قلنا» مجيبين عن هذا: إنه «قد ذكرنا» أن «من مذهب القاضي» الباقلاني «رَحِمَهُ ٱللَّهُ» تعالى «أن الله تعالى لو أوجب شيئا لوجب وإن لم يتوعد» سبحانه «عليه بالعقاب» . إذن فما أوجبه الله -تعالى- فهو واجب على كل حال «لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب» في هذا الذي ذكره القاضي «لم يتحصل على طائل» مفيد لهذه الحقيقة «إذ لم يتعلق به» أي بهذا الإيجاب «ضرر محذور» مخوف.

ولذا قلنا: إن هذا الذي ذكره القاضي فيه نظر، لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب، إذ لا يعقل وجوب شيء إلا إذا ترجح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا. «و» هذا الضرر المحذور «إن كان في الدنيا فقد يقدر» الآدمي «عليه» أي على إيقاعه بغيره «إلا أن العادة» العلمية في هذا الفن وما ماثله «جارية»

وماضية «بتخصيص هذا الاسم» الضرر هذا «بالضرر الذي يحذر» ويخشى «في الآخرة» وهو عذاب النار «و» هذا الضرر الأخروي «لا قدرة» لأحد «عليه» يعني على إيقاعه والتعذيب به «إلا الله تعالى» وحده «فإن أطلق» هذا الضرر «على كل ضرر محذور» مخشي «وإن كان» حصوله، إنمايكون «في الدنيا ف» إنه «قد يقدر عليه» أي على إيقاعه وفعله «الآدمي» كما هو معلوم «فعند ذلك» الإطلاق للضرر المحذور هذا على الضرر الدنيوي أيضا «يجوز أن يكون» هذا الشخص القادر على التوعد بالعقاب وعلى تحقيقه «موجبا» متصفا بالإيجاب «لا بمعنى أنّا نتحقق» إيقاعه لهذا الضرر ونتيقن «قدرته عليه» فهذا ليس مرادا لنا، إذ وقوع ذلك منه وقدرته عليه ليس بأمر لازم لا يمكن تخلفه عنه، وإنما هو أمر محتمل فقط، «فإنه ربما يعجز عنه» أي عن إيقاع ذلك الضرر «قبل تحقيق» ما كان منه من ذلك «الوعيد» وتنفيذه. و «لكن» بمعنى أنا «نتوقع قدرته» على ذلك، فيقع بهذا التوقع «ويحصل به نوع خوف» وهذا أمر يشهد لثبوته الحس والتجربة كما هو معلوم.

بهذا انتهى الكلام على الحاكم.

المحكوم عليه

«الركن الثالث» من هذه الأركان الأربعة هو «المحكوم عليه وهو» لغة: من وقع عليه الحكم، واصطلاحا -هنا «المكلف» -بفتح اللام- وهو من حمل التكليف، وهو الملزم -بفتح الزاي- ما فيه كلفة، المستدعى منه الفعل. والتكليف لغة إلزام ما فيه مشقة، وفي القاموس: والتكليف الأمر بما يشق. وشرعا: إلزام مقتضى خطاب الشرع.

وقال إمام الحرمين: فأما التكليف فقد قال القاضي أبو بكر -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- إنه الأمر بما فيه كلفة، والنهي عما في الامتناع عنه كلفة.

وإن جمعتهما قلت: الدعاء إلى ما فيه كلفة، وعد الأمر على الندب والنهي على الكراهة من التكليف.

والأوجه عندنا في معناه: أنه إلزام ما فيه كلفة، فإن التكليف يشعر بتطويق المخاطِب الكلفة من غير خيرة من المكلف. والندب والكراهية يفترقان بتخيير المخاطب، والقول في ذلك قريب، فإن الخلاف في ذلك آيل إلى المناقشة في عبارة الشرع. نعم الشرع يجمع الواجب والحظر والندب والكراهية، فأما الإباحة فلا ينطوي عليها معنى التكليف.[1]

وقال الأبياري: لا جرم اتفق القاضي والإمام على صحة إطلاق اللفظ على الوجوب والحظر، وعلى منع الإطلاق على الإباحة، واختلفا في الإطلاق على الندب والكراهة. والذي منع الإمام من الإطلاق اعتقاده أن الندب والكراهة يفترقان بالتخيير بين الفعل والترك، فقال: التخيير مع التكليف متناقض.

والصحيح عندنا ما قاله القاضي. والتخيير يضاد الكراهة، والندب كما يضاد الوجوب الحظر، إذ التخيير عبارة عن الإذن في الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع، وهذا مفقود في الترجيح. وليس المراد في نفي الخيرة الطبيعية، فإن ذلك يتطرق إلى الواجب والحظر، فإذا تحقق الترجيح بالطلب امتنع التخيير على التحقيق. فالتكليف محقق والطلب جزم."[2]

وهذا المعنى الذي قرره إمام الحرمين والباقلاني في معنى التكليف هو المتداول فيه بعدهما، فما زال الناس بهما يعرفانه، ويتواردون على مناقشته، فمن مرجح لقول القاضي ومن مرجح لقول الإمام، وربما أحدث تعريفات

---

(١) أنظر البيان والتحقيق/ الأبياري/ ١/ ٣٣٤.

(٢) ن م سا/ ١/ ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧.

أخرى كهذا الذي صدرنا القول به هنا. لكن المعتمد في ذلك ما للباقلاني والإمام. والكل مما أحدث يؤول إلى ما ذكراه.

أما المكلف فقد تقدم تعريفه، وبالجملة: إنه المأمور بما فيه كلفة، أو الملزم بما فيه كلفة. والناس ليسوا كلهم مكلفين، فكون الشخص مكلفا حال لا يتحقق إلا إذا تحقق شرط ذلك.

«وشرطه» الذي يحقق له أنه مكلف عند الجميع حتى من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق هو «أن يكون عاقلا» والمراد هنا الذي «يفهم الخطاب» أي يعقل الأمر والنهي «فلا يصح» لذلك «خطاب» مخاطبة «الجماد» كالحجارة «والبهيمة» كالإبل والبقر خطاب تكليف، «بل» لا يصح «خطاب المجنون» حال جنونه «و» كذلك «الصبي الذي لا يميز» وهو الذي لا يفهم الخطاب ولا يحسن رد الجواب فهو قاصر عن إدراك معاني الخطاب. قال إمام الحرمين في "الرسالة النظامية": ومدرك شرط البلوغ الشرع، ولو رددناه إلى العقل لم يستحل تكليف المميز من الصبيان. وقال-أيضا-كأن الشرع لم يلزم الصبي قضايا التكليف لأمرين: أحدهما أنه من مظنة الغباوة وضعف العقل فلا يستقل بأعباء التكليف. وثانيهما: أنه عري عن البلية العظمى، وهي الشهوة.

فربط الشرع التكليف بأمد وتركيب الشهوة، أما الأمد فيشير إلى التهذيب بالتجارب، وأما تركيب الشهوة فإنه يعرض للبلايا العظام، فرأى الشرع تثبيت التكليف معه زاجرا". [1]

هذا كله مع تمييزه وفهمه للخطاب، أما إن كان دون ذلك فهو -كما سبق ذكره- لا يخاطب بالتكليف، لأنه لا يفهم «لأن التكليف مقتضاه» وموجبه هو «الطاعة» الخضوع للأمر عن رغبة «والامتثال» للأمر وهو الإتيان بمقتضاه

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٥٦- ٥٧. بتصرف.

تعبدا «ولا يمكن» تحقيق «ذلك» المقتضى، وتحصيله «إلا ب» إرادة و «قصد الامتثال. وشرط» وجود «القصد» والنية في الأول هو «العلم بالمقصود» وهذا شرط وجودي «و» شرطه الثاني هو «الفهم» والإدراك «ل» معنى «التكليف» الشرعي وكيفيته. وهذا أيضا شرط وجودي، «فكل خطاب» أي قول خوطب به «متضمن» ومستلزم «للأمر بالفهم» وهذا مدرك من توجيه الخطاب للغير، ومن قصد المخاطب غيره بخطابه «فمن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم؟» وكيف يخاطب «وإن سمع الصوت كالبهيمة» العجماء «ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع»، وبذلك تسقط مخاطبته ومكالمته «و» أما «من يسمع وقد يفهم فهما ما» يكون على قدر قوته الإدراكية «لكنه لا يعقل» أي لا يدرك حقائق الأشياء، ولا يستقر فهمه على حال «ولا يثبت» في تمييزه بين الأشياء على وجه معين، وذلك «كالمجنون» الذي يفهم فهما ما، والصبي «غير المميز» بين الأمر والنهي -مثلا- ولا يحسن رد الجواب «ف» هذا «مخاطبته ممكنة» بوجود هذا القدر من الفهم «لكن اقتضاء» وطلب «الامتثال» والطاعة منه «مع أنه لا يصح» ولا يتأتى «منه قصد صحيح» يكون متقوما بإدراك المقصود بالفعل وصورة ذلك الفعل بخصوصيته والغاية من الإتيان به أمر «غير ممكن» كما تشهد بذلك ضرورة العقول، وضرورة العادة.

«فإن قيل:» كيف قلتم إن الصبيان غير مكلفين، وهم مخاطبون بأحكام شرعية معينة، «فقد وجبت» وفرضت «الزكاة والغرامات» التي تكون عن الجنايات «والنفقات» بالملكية أو الزوجية مثلا «على الصبيان» وهذا دليل على أن الوجوب متعلق بأفعال الصبيان كذلك.

«قلنا: ليس ذلك من التكليف في شيء» لأن المخاطب بهذا الوجوب هو الولي، فمعنى أن هذا الحق يجب في مال الصبي، أنه يجب على الولي أخذه

منه، ففعل الصبي في ضمان ما أتلفه ينزل منزلة فعل البهيمة، فيخاطب وليه بضمان ما أتلفه كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته. والأصل في التكليف قصر أحكامه على المكلف، فهو الذي يخاطب بها وحده، لا غير. وإذا وجدت هذا القيد منتفيا في حكم ما فاعلم بأن هذا ليس تكليفا بمعناه الشرعي «إذ يستحيل التكليف بـ» ما يترتب من حكم على «فعل الغير» أبدا، «و» إذا وجدت شيئا مما يخالف هذا، بحيث يفعل شخص ما فعلا وغيره يخاطب بتحمل ما كان عنه من أثر فاعلم أن هذا ليس من التكليف في شيء، ألا ترى أنه «تجب الدية على العاقلة» وهم العصبة: القرابة من جهة الأب «لا بمعنى أنهم مكلفون بفعل الغير» وهو القاتل وذلك من حيث وجوب تركه عليهم -أي ترك ذلك القتل - وأنهم مخاطبون بالكف عنه وأنهم آثمون إن فعله، فهذا أمر مستحيل وروده في هذه الشريعة ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وأفعال الأبدان لا تقبل أن تنقل آثارها الشرعية إلى غيرها.

«ولكن بمعنى أن فعل» ذلك «الغير سبب لثبوت الغرم في ذمتهم»، بسبب التعاون الذي بينهم وبين ذلك الغير.

«فكذلك» هذا «الإتلاف» الذي يكون من الصبي، فهو الذي يوقعه ويخاطب وليه بأخذ غرم ذلك من مال الصبي وهذا ليس بالتكليف بمعناه الشرعي الحقيقي، لأن من شرط هذا التكليف ترتب أثر الفعل على الفاعل، لا على غيره كما سيأتي ذكر ذلك. «و» أما أمر الزكاة فإن «ملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق» الزكوية، والظاهر من سوق لفظة الحقوق هنا بصيغة الجمع سببه تعدد الحقوق الزكوية بتعدد ما تخرج منه الزكاة من أصناف وتجب فيها «في ذمة الصبيان» والذمة معنى يقوم بالشخص يقبل الإلزام والالتزام. وكون ملك النصاب سببا هنا يجب أن يفسر «بمعنى أنه سبب لخطاب الولي

بـ» وجوب «الأداء» لهذا الواجب الشرعي، وهو الزكاة «في الحال» والزمان الحاضر «و» بمعنى أنه «سبب لخطاب الصبي بعد البلوغ» أي بلوغه، وقد اختلف أهل العلم في كونه مكلفا بمجرد بلوغه، أو لا بد من مضي زمان يمكنه فيه التعريف والقبول. قال الزركشي: "إذا علقنا التكليف بالبلوغ، فهل يصير مكلفا بمجرده أم لا بد أن يمضي بعد البلوغ من الزمان ما يمكنه فيه التعريف والقبول؟ فيه وجهان حكاهما الحارث المحاسبي في كتابه: "فهم السنن".

قال: وقولنا: إنه يصير مكلفا في الوقت إذا لم يكن فيه مانع، فإذا انقضى وقت أدائه ولم يعلمه كان عاصيا بتركه العلم والعمل به.[1]

«وذلك» الضرب من التكليف المعلق تنجيزه بالأهلية في المكلف واستكماله شرائط تعلقه به «غير محال» إذ هو ممكن لتعلقه بما به يتحقق وقوعه في المآل «إنما المحال» هو «أن يقال لمن لا يفهم» (افهم)، «وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل» كالجماد والبهيمة، ومن سيأتي التنصيص عليهم.

«وأما أهلية» واستحقاقية «ثبوت الأحكام في الذمة» وترتبها فيها «فـ» هو أمر «مستفاد» ثبوته «من» جهة الاتصاف بـ«الإنسانية التي» هي صفة «بها» يتهيأ و «يستعد لقبول قوة العقل» صفة لها، ذلك القبول «الذي به» يقع ويحصل «فهم» معنى «التكليف» والخطاب «في ثاني الحال» وهو ما بعد البلوغ.

خلاصة القول أن التكليف في الحال مداره على وجود فهم معنى التكليف في الحال، وأما التكليف في المآل فمداره على وجود هذا الفهم في المآل، فإذا انتفى الأمران فإنه لا تكليف «حتى إن البهيمة لما لم تكن لها أهلية» واستحقاقية «فهم الخطاب بالفعل» محقق الوجود «ولا» فهمِه «بالقوة» وهي ما تصير ذات أهلية له في المآل بالفعل «لم تتهيأ» ولم تتأهل «لإضافة الحكم إلى ذمتها» لأن

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٦٢.

ذلك لا فائدة فيه، بل قد يعد عبثا. «والشرط» إذا انتفى انتفى مشروطه، وبذلك فإنه «لا بد» في تحقق مشروطه من «أن يكون حاصلا» موجودا «أو» يكون «ممكنا أن يحصل على القرب» فيعتبر كأنه حاصل، والقرب في كل شيء بحسبه «فيقال» لذلك «إنه موجود بالقوة» كالكتابة في الصبي، فإنه تنسب إليه بالإمكان الخاص، وهكذا كل ما هو بالقوة.

و «كما أن» من شرط التكليف ما ذكر كذلك من «شرط» قيام «المالكية» بالشخص، وهي الاتصاف بكونها مالكا «الإنسانية» فمن لم تقم به الإنسانية لا تقوم به المالكية «وشرط الإنسانية الحياة» كما هو معلوم. ويجري في ذلك ما تقدم أنه يجري في التكليف من حيث مراعاة وجود شرطه بالفعل، ومراعاة وجوده بالقوة «و» على هذا «النطفة في الرحم قد يثبت لها الملك والإرث» إذا مات مورثها، وهي كذلك «و» تثبت لها-كذلك- «الوصية» إن مات من أوصى لها وهي كذلك «والحياة» التي تتقوم بالإحساس والنماء والإرادة «غير موجودة» فيها «بالفعل، ولكنها» موجودة فيها «بالقوة» وهي الاستعداد الذاتي القائم بها «إذ مصيرها» بمقتضى العادة «إلى الحياة» فعوملت لذلك معاملة الحي بالفعل «فكذلك الصبي» في حال صباه، وقبل بلوغه يعامل من حيث قيام الحقوق بذمته معاملة من يعقل، وإنما يعامل كذلك إذ «مصيره» آيل «إلى» قيام «العقل» به على ما تقتضيه العادة «فصلح» بذلك «لإضافة الحكم إلى ذمته و» هو «لم يصلح للتكليف في الحال» والزمان الحاضر.

«فإن قيل:» هذا معارض بورود خطاب الصبي بالصلاة، «فالصبي المميز» بين الأمر والنهي «مأمور بالصلاة» كما هو معلوم.

«قلنا:» ليس الأمر كذلك، فإن الصبي غير مأمور من جهة الله، وإنما هو «مأمور من جهة الولي» أبيه أو من يتولى أمره «والولي مأمور من جهة الله تعالى»

وقد بلغه الرسول ﷺ للناس «إذ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر» أخرجه أبو داود وأحمد وغيرهما.

والذي خوطب بأن يأمر الصبي -هنا- هو وليه «وذلك لأنه» أي الصبي «يفهم خطاب الولي» ويعقل عنه ما يقول، وقد يفهمه هذا الولي ما قد يخفى عليه في ذلك، مما قد يمكنه من الفهم الذي يتوقف عليه امتثال هذا الذي أمر به «و» كذلك «يخاف ضربه، فصار» هذا الولي بذلك مستحقا لهذا الأمر «وأهلا له، و» الصبي «لا يفهم خطاب الشرع إذ لا يعرف الشارع» معرفة يدرك بها فهم خطابه «و» كذلك «لا يخاف» ولا يخشى «عقابه، إذ لا يفهم» معنى «الآخرة» ولا ما يجب أن يعتقد في شأنها، كما لا يستطيع أن يفهم تفاصيل أحوالها المعلومة لغيره.

«فإن قيل:» إنكم شرطتم في تكليف الصبي البلوغ، وقلتم: إن البلوغ علامة على أنه عاقل «فإذا قارب البلوغ» وراهق الحلم «عقل» وصار بذلك كالبالغ «و» لكن «لم يكلفه الشرع أفيدل ذلك على نقصان عقله؟» وأنه لم يعقل بالدرجة التي يكون بها مكلفا؟

«قلنا» جوابا عن هذا: نعم «قال القاضي أبو بكر رَحِمَهُ اللَّهُ: ذلك» الإسقاط الشرعي للتكليف عمن قارب البلوغ يقتضي نقصان عقله و «يدل عليه و» لكن «ليس يتجه ذلك» الذي ذكره القاضي.

ومعنى ليس يتجه ليس له وجه معقول أي يقضي العقل بصحته، وإنما لم يتجه قول الباقلاني هذا «لأن انفصال النطفة» من المني «منه» أي من هذا البالغ «لا يزيده عقلا» عما هو عليه وهو مقارب للبلوغ، فما الفرق -إذن- بين الحال الذي يكون عليه عقله بعد ذلك، والحال الذي يكون عليه قبله؟

العادة قاضية بأنه لا يتحقق في ذلك أي فرق في عقله، «لكن» ما يحق أن يقال هنا هو أنه «حط الخطاب» والتكليف عن مقارب البلوغ، وأسقط «عنه

تخفيفا» من الشارع «لأن العقل» شيء «خفي» مستور. «وإنما» يبدو في الإنسان و «يظهر فيه على التدريج» وبذلك «ف» إنه «لا يمكن الوقوف بغتة» وفجأة على «الحد» والقدر «الذي» إذا حصل «يفهم به خطاب الشرع» ويعرف به تكاليفه «ويعرف» به من هو «المرسل» -بكسر السين- الباعث للرسول «و» يعرف به «الرسول و» يعرف به وجود «الآخرة» وما فيها.

ولما كان العقل بهذا الحال من الستر والخفاء احتاج الناس إلى ما يدلهم عليه حين يوجد، وقد علم من عوائد الشرع أنه يعلق الأحكام على مظانها العادية لا على أنفسها، «فنصب الشرع له علامة ظاهرة» تدل عليه، وهو البلوغ، إذ هو مظنة كمال العقل، وإن كان وجود الحكمة قد يحصل قبله بلحظة أو قد يحصل بعده بلحظة.

هذا مختتم هذه المسألة باعتبار الأصل، ونعقبها بما قرره الفقهاء في مسألة تكليف الصبي المسوقة في هذه المسألة، إذ من المعلوم عند الفقهاء أن الصبي مكلف بغير الواجب والحرام. لكن الواقع هو أن في هذا الأمر أقوالا فقهية مختلفة في صورها وتفاصيلها، وقد أورد الزركشي جملة منها فقال: "ونقل ابن برهان أن الصبي مخاطب عند الفقهاء منا ومن الحنفية، ولعل مراده خطاب الوضع.

وقال صاحب البيان" في الفقه من أصحابنا في باب كفارة القتل: الصبي والمجنون لا يدخلان في خطاب المواجهة، كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٢٧٨] ويدخلان في خطاب الإلزام، كقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ﴾ [النساء: ٩٢] وقوله ﷺ: «في كل أربعين شاة شاة» وذكر ابن كَج نحوه.

وقال القاضي عبد الوهاب والطرطوشي: الصبي لا يدخل في الخطاب المقصود منه التكليف إلا أن يكون عاما بالإخبار لا وجوب لا ينافيه الصغر

لحقوق الآدميين من الزكاة وأرش الجناية فيتعلق الوجوب بماله، ويخاطب بذلك وليه. وكذلك العدة تدخل في حق الأطفال من النساء في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] الآية.

وعن أبي العباس بن سريج أن الصلاة تجب على ابن العشر وجوب مثله وإن لم يأثم بتركها، إذ لو لم تجب عليه لما ضرب عليها.

وقال القاضي الروياني في البحر " قبيل باب اختلاف نية الإمام والمأموم: وأومأ الشافعي في الأم " إلى أنها تجب قبل بلوغه، ولكن لا يعاقب على تركها عقوبة البالغ. ورأيت كثيرا من المشايخ مرتكبين هذا القول في المناظرة، وليس بمذهب، لأنه غير مكلف أصلا، وإنما هذا قول أحمد في رواية أنها تجب عليه إذا بلغ عشرا. اهـ.

وقد صرح في الرسالة "بأن الصلاة والصوم لا يجبان على الصبي والمجنون، واستصوب الإمام في الأساليب" قول ابن سريج. قال: ومعناه أنه محمول عليها وملوم على تركها، وما حكاه عن النص يمكن تأويله على أنه يجب عليه من جهة وليه، لأنه يأمره بها، والأمر للوجوب، والذي يستدعي التكليف إنما هو أمر الله. وأما أفهمية العقاب فهو الضرب على تركها.

وهذا كله في الوجوب. أما الإيجاب ودخوله في خطاب ما أوجبه الله تعالى فالذي يقتضيه كلام الأصوليين وغيرهم أن الصبي لا يدخل فيه، وذكر الإمام أبو الحسن السبكي أن الصبي داخل في عموم نحو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فإن الخطاب لجميع المؤمنين والناس وهو منهم، وقد قال النبي ﷺ لصبي «يا بني سم الله وكل مما يليك» قال: وعد الأصوليين ذلك في أمر التأديب لا يضرنا.

قال: والصبي مأمور بالصلاة أمر إيجاب، والمراد بالإيجاب الأمر الجازم، وهو موجود في الصبي لكن الوجوب تخلف عنه، لعدم قبول المحل إن لم يكن مميزا بالأدلة. على أن الفهم شرط التكليف، ولرفع القلم إن كان مميزا.

وإذا فسرنا الإيجاب بالأمر الجازم لم يمتنع تخلف الوجوب لمعنى التكليف عن الإيجاب بمعنى الجزم، ولا نعني بالجازم المنع من هذه إنما الجزم صفة للطلب من حيث هو بالنسبة إلى رتبة ذلك الفعل، فرتبة الفرض هي العليا، لأنه لا رخصة فيها، والمندوب فيه رخصة منحطة عن رتبة الواجب، وكلاهما سواء بالنسبة إلى البالغ والصبي: والشخص الذي يتعلق به ذلك الأمر يعتبر فيه أمور إن وجدت ترتب مقتضاه كالوجوب المترتب على الإيجاب وإلا فلا. ومن تأمل هذا المعنى لم يستبعده في حق الصبي المميز الذي اقتضت رخصة الله رفع القلم عنه. انتهى.

وذكر البيهقي في المعرفة " في باب حج الصبي: قال الشافعي في القديم: وقد أوجب الله بعض الفرض على من لم يبلغ، وذكر العدة وذكر ما يلزمه فيما استهلك من أمتعة الناس.

قال: وإنما معنى قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم أو يبلغ المأثم فأما غيره فلا. ألا ترى أن عليا هو أعلم بمعنى ما روى؟ كان يؤدي الزكاة عن أموال اليتامى الصغار.

قال البيهقي: وإنما نسب هذا الكلام إلى علي، لأنه عنه يصح، وقد رفعه بعض أهل الرواية من حديث علي، ووقفه عليه أكثرهم. اهـ.

وسلك القفال طريقا آخر في الإيجاب، فقال: إن الصبي مأمور بالصلاة أمر إيجاب، لأنه آكد بالعقوبة على تركها.

المسألة الأولى

«مسألة» تكليف الناسي والغافل، ومن لا يدري كالنائم.

هذه المسألة موضوعها كما تقدم الناسي والغافل والنائم. ومن أهل الأصول من يجعل الغافل جنسا ويدرج فيه كل من لا يدري كالناسي والنائم والمجنون والسكران، كما فعل الإسنوي وبعض الأصوليين، لكن ظاهر كلام المصنف أنه أبقى كل اسم من هذه الأسماء على معناه اللغوي، ولم يجمع الجميع تحت عنوان" من لا يدري".

وأما ما تقرر في ذلك من حكم فهو أن:

«تكليف الناسي والغافل» وهو من لا يدري كالمجنون والسكران والنائم «عما يكلف» به «محال» وممتنع، وذلك لأن مقتضى التكليف بالشيء الإتيان به امتثالا، وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به، وفهمه وهو أمر محال في حقه «إذ من لا يفهم كيف يقال له: افهم» وبذلك فإن تكليفه محال. إذ لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وهو محال، إذ لا يتصور ممن لا شعور له بالأمر قصد الفعل امتثالا للأمر. واستحالة اللزوم يلزمها استحالة الملزوم. قال ابن السبكي: "اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق على أنه يشترط في المأمور أن يكون عاقلا يفهم الخطاب أو يتمكن من فهمه، لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الآمر طالب للمأمور به منه، سواء أمكن حصوله منه أو لم يمكن، كما في التكليف بما لا يطاق، وإعلام من لا عقل له ولا فهم متناقض، إذ يصير التقدير: يا من لا فهم له افهم، ويا من لا عقل له اعقل". [1]

(١) الإبهاج/ السبكي/ ١/ ١٥٦.

وذلك كله محال، فتقرر بناء على ذلك أن من لا يدري على الوجه الذي تقدم بيانه تكليفُه محال. و «أما ثبوت الأحكام» الشرعية «بأفعاله في» حالة «النوم والغفلة» وما جرى مجرى ذلك «ف» إنه أمر متقرر فهو «لا ينكر» لأنه من خطاب الوضع، وذلك «كلزوم الغرامات» إذا ترتبت على أفعاله -حالة نومه مثلا- بأن كسر شيئا أو أتلفه، فإنه يجب عليه ضمانه، فالغرامات تلزمه بعد يقظته «و» كذا «غيرها» كالصلاة التي اشتغلت بها ذمته حين غفلته.

فإن قيل: إن وجوب قضاء الصلاة ليس من قبيل خطاب الوضع، فكيف جعل منه هنا؟ أجيب بأن هنا شيئين: أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة، وهو حاصل من الغفلة، وهذا من قبيل خطاب الوضع.

والثاني: وجوب الفعل للصلاة قضاء، وهو حاصل بعد زوال الغفلة، وهذا من خطاب التكليف.

«و» كما استحال تكليف من ذكر من الغافل والناسي «كذلك» يستحيل «تكليف السكران الذي لا يعقل» فإنه «محال» كذلك. وإلى هذا ذهب القاضي في "التقريب" وإمام الحرمين في "التلخيص" و"البرهان"، والشيخ أبو إسحاق، وابن برهان في "الوجيز" وابن القشيري، إذ تكليف السكران «كتكليف الساهي» في حال سهوه «والمجنون» المجمع على أنه غير مكلف في حال جنونه، «والذي لا يسمع ولا يفهم» ممن هو كالجماد «بل» إن «السكران أسوأ حالا» من حيث الفهم والإدراك «من النائم الذي يمكن تنبيهه» وإفاقته بندائه -مثلا- «و» كذلك هو أسوأ حالا «من المجنون الذي يفهم كثيرا من الكلام»، ويجيب أحيانا بما يدل على أنه عقل كلام من يكالمه. «وأما» أمر «نفوذ طلاقه» ومضيه شرعا إذا طلق في حال سكره «و» كذلك «لزوم الغرم» ووجوبه عليه إذا أتى بفعل يترتب عليه الغرم كإتلاف ما يعتبر مالا في الشريعة «ف» إن «ذلك» ليس من التكليف في

شيء، بل هو «من قبيل ربط الأحكام بالأسباب»، فهو من باب ما ثبت بخطاب الوضع، والإخبار بتلفظه بالطلاق علامة على نفوذه، كما جعل زوال الشمس وطلوع الهلال علامة على وجوب الصلاة والصوم، وكذلك الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيره. وهو أمر يجري في العجماوات، فإن أفعالها قد تكون أسبابا للغرم، إذا ترتب عليها إتلاف ما يجب غرمه. (١)

«و» على هذا فإن «ذلك مما لا ينكر» لأنه ناء عن التكليف، ووقوعه في ربط الأحكام بأسبابها التي تشترك البهائم مع الإنسان في بعضها، لكن هذا الذي قرر من جعل هذه الأحكام من خطاب الوضع قال الزركشي فيه: "أنكر بعض المتأخرين ذلك وقال: هذا الجواب ليس صحيحا، فإن خطاب الوضع لا يقتضي قتلا ولا إيقاع طلاق ولا إلزام حد. وكون الزنا سببا لإيجاب الحد على الزاني لا يستطيع أحد أن يقول إنه من باب خطاب الوضع".

«فإن قيل» هذا الذي ذكرتموه معارض بخطاب الشارع السكارى في القرآن الكريم، وذلك دليل على أنهم مكلفون، «فقد قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ وهذا خطاب للسكران»، وهو خطاب تكليف لما فيه من الاقتضاء.

«قلنا» منفصلين عن هذا الاعتراض: «إذا ثبت بالبرهان» العقلي «استحالة خطابه» وامتناعه عقلا فإنه قد «وجب تأويل» هذه «الآية. ولها تأويلان» يفيدان أن هذا الاقتضاء ليس خطابا للسكران الذي لا يعقل.

«أحدهما: أنه خطاب للمنتشي» وهو «الذي ظهر فيه مبادئ» ومقدمات «النشاط والطرب» أي الهزة النفسية بالابتهاج والارتياح، «و» لكنه ما زال «لم يزل عقله، فإنه» في هذا الحال «قد يستحسن من اللعب والانبساط» في الحديث والمزاح «ما لا يستحسنه قبل ذلك» الانتشاء «ولكنه عاقل» إذ ما زال يفهم

(١) أنظر حاشية العطار على شرح المحلي/ ١/ ١٠٠)

الخطاب، ويعقل معناه، فهو لم يسقط بعد عن رتبة التمييز. «وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ معناه حتى تتبينوا»، أي يتبين لكم الحال على ما هو عليه «ويتكامل فيكم ثباتكم» وصحوكم «كما يقال للغضبان: اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن» ويهدأ «غضبك، فيكمل علمه، وإن كان أصل عقله» وهو ما به يفهم ويتميز «باقيا، و» إنما شرع «هذا» الحكم وهو عدم قرب من هذا حاله من الصلاة «لأنه لا يشتغل بالصلاة مثل هذا السكران» لما يغلب عليه من دبيب هذه النشوة في جسمه، وسريانها في أطرافه، «وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف» والنطق بها سالمة كما هو معهود في كلام هؤلاء السكارى «و» كذلك يعسر عليه أو يمنع «تمام الخشوع» بل ينتفي عنه في أدنى مراتبه.

وأما التأويل «الثاني» فهو «أنه» أي هذا الحكم «ورد الخطاب به في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر» في السنة الثالثة للهجرة -على الصحيح-، «وليس المراد المنع من الصلاة» في حالة السكر «بل» المراد هو «المنع من إفراط» الناس في «الشرب» للخمر، وإكثارهم منه «في وقت الصلاة» وذلك «كما يقال: لا تقرب التهجد» قيام الليل للعبادة «وأنت شبعان» قد امتلأ بطنك من الطعام. «ومعناه لا تشبع فيثقل عليك التهجد» ويشق.

والوجه الأول، أي التأويل الذي أورده المصنف هنا لم يرتضه ابن السبكي، وقال: "فإن قلت: لعل المراد بالسكران في الآية النشوان الذي لا ينسل عن رتبة التمييز. قلت: هذا التأويل ينافيه سياق الآية، فإن الرب تعالى قال ﴿ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ ومنزع ابن السبكي الذي ضعف هذا التأويل من هذه الآية -على ما يظهر من كلامه- هو أن هذا الخطاب إنما يتعلق بمن لا يدري ما يقول، وهو من غلبت عليه حميا الخمر فعطلت إدراكه حتى إنه يجهل ما يبوح به.

والذي تمسك به ابن السبكي دليلا على أن السكران غير مكلف هو هذه الآية

نفسها، وقد بين وجه ذلك بقوله: "وليس عندي على من قال: إن السكران مكلف إلا إشكال دقيق لولاه لجزمت القول بأنه مكلف، وهو أنه يلزم من قال: إنه مكلف أن يأمره بالوضوء ويطالبه بالصلاة ويرد عليه إذن قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ فإن تحريم الصلاة لا يجامع مطالبته بها. فالآية تصلح معتصما للفريقين فمن يكلفه الله خاطبه، ومن يمنع يقول قد أمره بألا يقرب الصلاة". (١)

وهذه المسألة انتصب فيها الخلاف بين الأصوليين، وجمع من الفقهاء. فالأصوليون قضوا بمنع تكليف السكران متمسكين باستحالة قيام ماهية التكليف به، وقد تقدم بيان وجه ذلك بنص كلامهم. فمعتصمهم ماهية التكليف واستحالة قيامها بالسكران.

لكن هؤلاء الفقهاء تمسكوا بمناط إدخال السكران هذا الرافع لعقله وهو السكر مختارا، فما حل به ليس أمرا سماويا هجم عليه من غير كسب منه له، بل هو من أدخله على نفسه، ففعله، فكيف لا يكلف؟ثم إن الشرع عامله معاملة العاصي الآثم إذ قضى بحده وحكم بفسقه، فتكليفه مستصحب.

وقد نقل عن الشافعي نفسه أنه مكلف كما نقل عن أحمد على تضارب في النقل عنه وتعدد.

قال الزركشي: "قلت: والصحيح أن السكران المعتدي مكلف مؤثم.

هذا هو مذهب الشافعي، نص عليه في "الأم" فقال: ومن شرب خمرا أو نبيذا فأسكره، فطلق لزمه الطلاق والحدود كلها والفرائض، ولا تسقط المعصية بشرب الخمر. والمعصية بالسكر من النبيذ لا تسقط عنه فرضا ولا طلاقا. فإن قال قائل: فهذا مغلوب على عقله، والمريض والمجنون مغلوب على عقله؛ قيل المريض مأجور ومكفر عنه بالمرض، والمجنون مرفوع عنه القلم إذا ذهب

(١) الإبهاج/ السبكي/ ١/ ١٥٨.

عقله. وهذا آثم مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم. فكيف يقارن من عليه العقاب بمن له الثواب، والصلاة مرفوعة عمن غلب على عقله، ولا ترفع عن السكران، وكذلك الفرائض من حج أو صوم أو غير ذلك. اهـ.

ولهذا قال الشيخ أبو حامد في كتابه "الأصول": مذهب الشافعي أنه مكلف، ونسب مقابله إلى أبي حنيفة، ولذلك صحح الشافعي تصرفاته واحتج لذلك فيما نقله البيهقي بقوله: "رفع القلم عن ثلاثة" قال والسكران ليس في معنى واحد من هؤلاء، ولأنه يجب عليه قضاء الصلوات بخلاف المجنون.

وممن أطلق تكليف السكران شيخا المذهب والقفال، ونقلاه عن المذهب وجزم به القاضي حسين في "فتاويه" والبغوي والروياني والشيخ أبو محمد الجويني، وأبو الفضل بن عبدان في كتاب الآذان من "شرائط الأحكام"، وجزم به ابن السمعاني في "القواطع"، ونقله ابن برهان في "الأوسط" عن الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة ثم نقل المنع عن المتكلمين منا ومن المعتزلة.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: قال أبي، قال الشافعي: وجدت السكران ليس بمرفوع عنه القلم.

وقد استشكل بعضهم نص الشافعي على تكليفه مع إخراج الأصوليين له عن ذلك والتسوية بينه وبين سائر من لا يفهم.

قال الغزالي: "بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه".

فأما أن يكون ما قاله الشافعي قولا ثالثا مفصلا بين السكران وغيره للتغليظ عليه وهو الأقرب، أو يحمل قوله على السكران الذي لا ينتقل عن رتبة التمييز دون الطافح المغشى عليه، ولا ينبغي أن يظن ظان من ذلك أن الشافعي يجوز تكليف الغافل مطلقا، فقدره رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أجل من ذلك.

قلت: وبالثاني صرح أبو خلف الطبري. والأقرب احتمال ثالث وهو أن

التكليف في حقه مستصحب لا واقع وقوعا مبتدأ، كما قال إمام الحرمين في الخارج من الدار المغصوبة إنه مرتبك في المعصية.

وقال ابن سريج: لما كان سكره لا يعلم إلا من جهته، وهو متهم في دعوى السكر لفسقه ألزمناه حكم أقواله وأفعاله وطردنا ما لزمه في حال اليقظة.

وقال القفال الشاشي في "محاسن الشريعة": "اختلف في السكران، فقيل: لا يقع طلاقه لزوال عقله، وقيل يجوز طلاقه لأنه في الشريعة مخاطب مكلف تلزمه الأحكام في حال سكره، إذ كان زوال عقله بامر عصى الله فيه فعوقب بأن ألحق بالمكلفين ردعا له ولغيره عن شرب الخمر. قال: وكلا القولين جائز محتمل لورود الشريعة بهما". (١)

وفي الكوكب المنير: "ويكلف "العاقل" مع سكر لم يعذر به وهو ما إذا استعمل ما يسكره مختارا عالما بأنه مسكر. قال الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في رواية ابنه عبد الله: السكران ليس بمرفوع عنه القلم. وفي رواية أبي بكر بن هانئ: إن السكران ليس بمرفوع عنه القلم. فلا يسقط عنه ما صنع. وفي رواية حنبل: ليس السكران بمنزلة المرفوع عنه القلم. وهذا هو الصحيح في مذهب أحمد، وعنه روايات أخرى. (٢)

وأما في المذهب المالكي:

هذا بإيجاز القول الأصولي والفقهي في هذه المسألة. وأما ما يبدو أنه ينبغي أن تختم به فهو:

هل من قالوا بجواز التكليف بما لا يطاق يقولون -كذلك- بأن هؤلاء الذين ليست لهم أهلية التكليف غير مكلفين، أم أنهم لما قالوا بجواز التكليف

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٦٨ وما بعدها بتصرف.

(٢) الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٥٠٦. أنظر هذه الروايات فيه.

بما لا يطاق يذهبون إلى تكليفهم، لأن هذا هو مقتضى أصلهم ذاك؟

تقدم أن السبكي في "الإبهاج"قال: " اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق على أنه يشترط في المأمور أن يكون عاقلا يفهم الخطاب أو يتمكن من فهمه. "[١]

لكن المحلي قال: "وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة. [٢]

وقال الآمدي: "اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق"[٣]

"وعبارة" العضد: منعه كل من منع تكليف المحال، لأن الامتثال بدون الفهم محال، وبعض من جوز تكليف المحال أيضا، لأن تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا[٤]. اهـ

وهذا الذي أورده العضد هو الصحيح هنا؛ لأن بعض من جوزوا تكليف المحال نصوا على من لا عقل له ولا فهم لا يكلف. وبهذا يكون كلام العضد مخصصا لما تقدم نقله عن ابن السبكي والمحلي والآمدي.

---

(١) ج١/ ١٥٦.

(٢) شرح المحلي بحاشية العطار/ ١/ ١٠٠.

(٣) الإحكام/ الآمدي/ ١/ ٢١٥.

(٤) انظر حاشية الشربيني على البناني على جمع الجوامع١/ ١٠٠.

المسألة الثانية

«مسألة» جواز تكليف المعدوم مع القول بعدم تكليف الموجود الذي لا يعقل ولا يفهم.

اعلم أن هذه المسألة متفرعة عما قبلها، وهي قائمة على استشكال أورد على من قالوا من الأشاعرة: إن من لا عقل له ولا فهم لا يكلف، مع أنهم يقولون: المعدوم الذي تعلق العلم بوجوده مكلف؟

فكيف يؤمر المعدوم ولا يؤمر الموجود؟ ونص هذا الاعتراض الاستفهامي صورته مبيّنة بقولهم: «فإن قال قائل» هذا الذي قضيتم به هنا متناقض مع ما ذهبتم إليه من أنه لا يشترط في المأمور وجوده فقد قررتم في أصولكم أنه: «ليس من شرط» ثبوت حقيقة الخطاب و «الأمر عندكم كون المأمور موجودا» بل يكون المعدوم مكلفا كما تقولون، وذلك «إذ قضيتم» وحكمتم «بأن الله تعالى آمر في الأزل لعباده قبل خلقهم» وأن المعدوم يجوز أن يحكم عليه «فكيف شرطتم كون المكلف سميعا عاقلا» وبنيتم على ذلك أن من لا يعقل لا يكلف، وعلى هذا فإن الناسي والسكران والمجنون والصبي غير مكلفين، «والسكران والناسي والصبي والمجنون» وما في حكمهم «أقرب إلى» تعلق «التكليف» بهم «من المعدوم؟» لأنهم أحياء، وهذه الموانع عوارض قد تزول، واستصحاب التكليف مع وجودها أمر محتمل، ثم إن من هؤلاء من إذا نبه تنبه، وهذا الحال صاحبه أولى بالتكليف من المعدوم.

«قلنا:» فصل المقال في هذا الموضوع متعلق بمعنى الأمر، وما المراد به في الموضعين، فإنه «ينبغي أن يفهم معنى قولنا إن الله تعالى آمر وإن المعدوم مأمور فإنا» لا نعني بذلك أن الله تعالى آمر المعدوم أمرا تنجيزيا، وأن المعدوم مأمور بذلك الأمر التنجيزي، وإنما «نعني به أنه» أي المعدوم «مأمور على

تقدير الوجود» له، أي وجوده بعد، فيؤمر في الأزل أمرا معنويا صلوحيا، فإذا وجد تعلق به ذلك الأمر وصار مأمورا به أمرا تنجيزيا «لا أنه مأمور» أمرا تنجيزيا «في حالة العدم إذ ذلك محال» معلوم الفساد بالضرورة. هذا ما يقوله من اتبع أبا الحسن الأشعري من الأشاعرة في هذه المسألة، وأما غير هؤلاء فإنهم قد أنكروا هذا القول، وشددوا النكير على الأشعري حتى انتهى الأمر إلى انكفاف طائفة من أصحابه عن هذا المذهب منهم أبو العباس القلانسي، من قدماء الأصحاب وقال: "كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا ووعدا ووعيدا، وإنما ثبتت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين، كما يتصف الباري بكونه خالقا رازقا فيما لا يزال، وجعل ذلك من صفات الأفعال"[1].

«لكن أثبت الذاهبون إلى إثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذات» أي نفس «الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد» ويولد له «وإنه لو قدر» وقضي «بقاء ذلك الطلب» قائما بنفس الأب «حتى وجد الولد» وصار أهلا للتعلم «صار الولد مطالبا بذلك الطلب» الذي وجد قبل ولادته ووجوده «ومأمورا به» وهذا معقول في حق الشاهد، «فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد» فإنه اقتضاء وطلب «قديم» أزلي «تعلق بعباده على تقدير وجودهم، فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء» القديم.

«ومثل هذا» الاقتضاء «جار» كذلك «في حق الصبي والمجنون» وغيرهما، فهو عام جار على كل إنسان وجد، أو يقدر وجوده بلا استثناء، وتعليق التكليف بأمر متوقع معلوم في هذه الشريعة، كانتظار العقل في ثبوت التكليف «فإنه أمر مجمع عليه، ومن هنا يقال «انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود» بشيء يميزه عنه، فكلاهما منتظر، وكلاهما تعلق به التكليف ووجود كليهما ممكن فقط «ولا يسمى هذا المعنى» الذي هو الاقتضاء «في الأزل خطابا» إذ

(١) أنظر الإبهاج/ السبكي/ ١/ ١٥١.

من شرط تسمية القول خطابا وجود المخاطب- بفتح الطاء- به، الذي يتلقى الخطاب من غيره، وفي الأزل لا يوجد هذا المخاطَب. وعليه فإن كلام الله في الأزل «إنما يصير خطابا إذا وجد المأمور وأسمع» ذلك المعنى في ما لا يزال. وهذا الذي ذكره المصنف من أن هذا الاقتضاء لا يسمى خطابا، إنما هو على قول غير الأشعري ومن تبعه، أما الأشعري وأتباعه فإنهم قد ذهبوا إلى أن الكلام النفسي الإلهي حكم، أي خطاب، بناء على قدم الخطاب وأزلية تعلقات الكلام هذا وتنوعه في الأزل إلى أمر ونهي وغيرهما. وخالفه في ذلك من خالفه من الأشاعرة، وهو أن الكلام النفسي لا يسمى خطابا إلا بعد وجود المخاطبين. «و» إذا كان لا يسمى خطابا، كما هو المختار فـ «هل يسمى أمرا؟ فيه خلاف» قد ذهب قوم إلى أنه لا يسمى أمرا، بناء على أن الكلام النفسي لا يتنوع في الأزل إلى أمر ونهي، وأنه وحدة واحدة وإنما يتنوع بحسب التعلقات.

«والصحيح أنه يسمى به» أي يسمى بالأمر «إذ يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله أن يقال فلان أمر أولاده بكذا وإن كان بعض أولاده مجتنّا» مستترا «في البطن» يعني في بطن أمه «أو معدوما» فليس جنينا ولا مولودا «و» وأما تسميته بالخطاب فإنه لا يصح إذ «لا يحسن» في ذوق أهل اللسان «أن يقال خاطب أولاده» بكذا «إلا إذا حضروا وسمعوا» ما خاطبهم به «ثم إذا أوصى فنفذوا وصيته يقال: قد أطاعوه وامتثلوا أمره؛ مع أن الآمر» وهو الأب «الآن معدوم» لأنه متوفى «و» أما «المأمور» الذي هو ولده فإنه «كان وقت وجود الآمر معدوما.»

وهذا دليل على أن الأمر يتحقق ويصح بدون وجود المأمور كما في هذه الصورة في الشاهد. «وكذلك نحن الآن بطاعتنا» وعلمنا بما جاء في هذه الشريعة من الأحكام الثابتة بالسنة النبوية «ممتثلون أمر رسول الله ﷺ وهو»

الآن «معدوم» وغائب «عن عالمنا» الدنيوي «هذا وإن كان حيا عند الله تعالى» كما هو معتقد كل مؤمن «فإذا لم يكن وجود الآمر» بصيغة اسم الفاعل «شرطا لكون المأمور مطيعا ممتثلا» حقيقة «فلم يشترط وجود المأمور لكون الأمر أمرا» . بل إن وجود الآمر قد يكون أحق بالشرطية من وجود المأمور في حق الشاهد، لأنه قد يكون سلطانا أو سيدا فيذهب وجوب طاعته بموته. «فإن قيل: أفتقولون إن الله تعالى في الأزل» وهو الزمان الموهوم الذي يقدر قبل خلق الموجودات «آمر للمعدوم على وجه الإلزام» والاقتضاء الجازم، بحيث ألزمه بذلك على وجه الإيجاب والإلزام.

«قلنا: نعم، نحن نقول هو آمر» المعدوم على وجه الإلزام «لكن على تقدير الوجود» مع السلامة مما يمنع من التكليف، وهذا «كما يقال: الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق إذا عقلوا وبلغوا» مبلغ المأمورين «فيكون الإلزام والإيجاب حاصلا» متحقق الوجود «ولكن بشرط» اتصاف المأمورين بـ «الوجود والقدرة» على الامتثال.

«ولو قال» السيد «لعبده: صم غدا فـ» إنه «قد أوجب» عليه «وألزمـ»ـه «في الحال صوم الغد، و» بالضرورة يعلم أنه «لا يمكن» له «صوم الغد في الوقت» الذي أمره فيه بالصوم، فإن ذلك محال «بل» يمكن له ذلك «في الغد» اليوم الذي بعد يوم الأمر، ومع ثبوت استحالة إيقاع هذا الصوم في وقت الأمر فإن أمر هذا السيد أمر «و» إيجاب إذ «هو» أي السيد «موصوف بأنه ملزم وموجب» بصيغة اسم الفاعل «في الحال» ولا يتعلق تحققه بهذا الوصف على وجود زمان الفعل.

ويمكن أن يقرأ: "ملزَم وموجَب"بصيغة اسم المفعول، ويكون المعنى إذا قرئت بهذا الوجه: ومع استحالة وقوع هذا الفعل في وقت الأمر به، فإن ذلك

لا يسقط عن العبد ما أمر به" و"أوجب عليه إذ"هو موصوف بأنه ملزم"بما أمر به"وموجب" عليه ذلك "في الحال" وتنفيذه له متعلق بالمآل: الغد.

وهذا الذي قرره المصنف هنا قد عارضه من لا يرى صحة هذا المذهب هنا وموجز ما أورد في ذلك أمور، منها:

١ - أن الله -تعالى- لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه، وهو سفه، أو غيره وهو محال، لأنه ليس هناك غيره.

ولصعوبة هذا المأخذ ذهب ابن سعيد بن كلاب التميمي من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمرا ولا نهيا، ثم صار فيما لا يزال كذلك". هذا ما أورده الرازي في المحصول.[١]

واعترض عليه القرافي بأنا نقول: إنه مخبر لنفسه، والقائل يشتغل في فكره طول ليله ونهاره. ولا معنى لذلك إلا الإخبارات. وأجمع مع ذلك العقلاء على حسنه، فلا يكون في حق الله -تعالى- قبيحا، بل الله -تعالى- عالم بجميع معلوماته ويخبر عن كل معلوم بخصائص صفاته وأحواله، ولا استحالة في ذلك، ولم يزل الله -تعالى-في الأزل يخبر عن صفات كماله ونعوت جلال نفسه بكلامه النفسي أزلا، وأبدا، ولا يسمع ذلك إلا الله -تعالى- بسمعه القديم، وإلى هذا الإخبار أشار عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله: "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك".

فالله تعالى يثني على نفسه دائما أزلا وأبدا، ولا معنى للثناء إلا الإخبار.

ثم قال: وهذا واجب لا ينكره إلا من لم يريض بالعلوم العقلية الكلامية.[٢]

---

(١) ج: ١/ ٣٢٩

(٢) انظر"الإبهاج"/ السبكي/ ١/ ١٥٢- ١٥٣.

٢- أنه لو كان الأمر في الأزل بمعنى الإخبار لقبل الصدق والكذب، ولامتنع العفو عن العقاب على ترك الواجبات، لأن الخلف في خبر الله -تعالى- محال.(١)

قال ابن السبكي: وهذا الاعتراض ضعيف، لأنا نقول: الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو. ذكره الأصفهاني في شرح المحصول.(٢)

٣- أن أمر النبي ﷺ غير لازم على أحد، بل هو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أخبر أن الله تعالى يأمر كل أحد من المكلفين عند وجوده فيصير ذلك إخبارا عن الله تعالى سيأمرهم عند وجودهم، لا أن الأمر حصل عند عدم المأمور.

ثم إن هذا المعنى الذي ذكرتموه محال في حق الله -تعالى- دون رسول الله ﷺ، لأنه تعالى إذا أخبر في الأزل يكون قد أخبر ولا سامع، ولا مأمور، ولا منهي وصار كمن خلا بنفسه يحدثها، وذلك عبث، بخلاف أمر الرسول ﷺ فإن بين يديه من يسمع ويمتثل ويبلغ.

وأجيب بأن تقبيح هذا مبني على مسألة التحسين والتقبيح، وهي منهدمة الأركان.

وما تقدم من كلام القرافي يحسن جوابا هنا.(٣)

هذا ما تيسر إيراده في بيان هذه المسألة.

وبهذه المسألة ينجَز تمام ما أورد في هذا الركن الثالث. وبعد تحصيل هذا على التمام لهذا الركن، ينتقل إلى القول البياني للركن الرابع، وفي ذلك يقال:

---

(١) انظر "المحصول"/ الرازي/ ١/ ...

(٢) الإبهاج/ السبكي/ ١/ ١٥٣.

(٣) الإبهاج/ السبكي/ ١/ ١٥٣.

الركن الرابع من الأركان الأربعة التي تضمنها هذا القطب:

فنقول: «الركن الرابع:» يعني هذا بيان الركن الرابع من القطب الأول -وهو الحكم- و"هذا"الإشارة هنا تقرر على سنن ما تقدم، وهذا الركن هو «المحكوم فيه: وهو الفعل» ومتعلق البحث والنظر في هذه المسألة هو تعيين حقيقة هذا الفعل ببيان شروطه بها منه، وبيان أنه لا تكليف إلا بفعل، وإن علقت الأحكام بالأعيان في النصوص الشرعية كـ"الميتة و"لحم الخنزير"، "وأمهاتكم"، ونحو ذلك؛ فإنها في الحقيقة متعلقة بالأفعال الموقعة في تلك الأعيان، «إذ لا يدخل تحت التكليف» الشرعي للناس «إلا الأفعال الاختيارية» جارحية كانت أو قلبية، ولا تكليف بالأفعال الاضطرارية والانفعالية وإن كان قد يكلف بسوابقها-أي أسبابها- ولواحقها، أي آثارها التي تكون أفعالا اختيارية.

«ول»هذا الفعل «الداخل تحت التكليف شروط» أربعة وبعضهم يذكر أنها خمسة.

«الأول: صحة حدوثه» فلا بد أن يكون معدوما من حيث يمكن حدوثه «لاستحالة تعلق الأمر» أي الطلب والاقتضاء «ب» الفعل «القديم» الذي حصل ومضى، فإيجاده محال لأنه من باب تحصيل الحاصل، وإيجاد الموجود وإعدامه كذلك محال فما وقع لا يعدم. «والباقي» أي الحاصل الموجود فإنه لا سبيل إلى إعدامه «و» كذلك «قلب الأجناس» كقلب الحجر نباتا وقلب الإنسان إبلا، وما جرى مجرى ذلك، «و» كذلك «الجمع بين الضدين» كالجمع بين البياض والسواد «وسائر المحالات» مثل ما لا يدخل تحت مقدور البشر، وإن كان ممكنا في نفسه كخلق الجواهر والأعراض، ومثل ما لا يقدر عليه العباد عادة كالطيران في الهواء والمشي على الماء وما أشبه ذلك

من المحالات «التي لا يجوز التكليف بها» عادة أو عقلا «عند من يحيل» أي يحكم بإحالة واستحالة «تكليف ما لا يطاق» لأنه محال صدوره من العبد، واستحالته إما أن تكون من جهة العادة أو العقل. وبذلك «ف» إنه «لا أمر» شرعي «إلا بـ» «معدوم» لا وجود له، و«يمكن حدوثه» وإيجاده، فلا يكون محال الوجود. هذا ما تعلق ببيان ما يقع التكليف به من الأفعال، لكن، متى يكون هذا الفعل مأمورا به، ومتى ينتهي الأمر به؟

لا نزاع عند الجمهور في أنه مأمور به قبل حدوثه ووقوعه. «و» إنما الخلف في حال حدوثه.

فـ «هل يكون» الفعل المأمور به «الحادث في أول حال حدوثه» وحال مباشرته وقبل تمامه وانتهائه «مأمورا به» أيضا باستمرار «كما كان قبل الحدوث» والمباشرة فيكون من تلبس بالصلاة-مثلا-مأمورا بها ما دام مصليا إلى أن ينفصل عنها بتحليلها بالسلام «أو يخرج عن كونه مأمورا» بها حال المباشرة وبذلك ينقطع الأمر والتكليف عن موقعه وفاعله «كما في الحالة الثانية من الوجود؟» وهي حالة الامتثال التامة أو فوت التمكن لعارض الموت «اختلفوا فيه» والأكثر من جمهور الأشاعرة إلى أن الفعل المأمور به في حال التلبس به ومباشرته يبقى مأمورا به، ويستمر كذلك حتى يمتثله المكلف أو يفوت التمكن، وذلك لأن الفعل كالصلاة إنما يحصل ويتحقق وجوده بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه. وذهب بعضهم كإمام الحرمين إلى أن الأمر ينقطع عند مباشرة الفعل وأول حدوثه، وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل، ولا فائدة. ونص كلامه في "البرهان": "فإن الأمر طلب واقتضاء، وكيف أن يطلب كائن، ويقتضى حاصل". [1]

(١) البرهان/ ١/ ٩٤.

وقد رد هذا الذي أبداه إمام الحرمين هنا مذهبا بما ملخصه: إن هذا الذي ذكره إمام الحرمين مفاده أن هذا المكلف قبل الفعل كان مأمورا، لكنه لم يكن فاعلا، فاجتمع فيه كونه مأمورا، وكونه غير ممتثل، ولما كان فاعلا لم يكن مأمورا على حال، والعبد عند شروعه في الفعل إنما يقصد طاعة الله تعالى بفعله، وإنما يقصدها بذلك لأنه يعلم أنه مأمور به، ولو علم سقوط الطلب والأمر المتعلق بالفعل، لم يتصور أن يقصد إلى الطاعة، لأنه زال مناطها وموجبها وهو الأمر، وبذلك تصير حالة هذا الفعل الذي انقطع عنه الأمر - على هذا الرأي- مضادة للتكليف وخارجة، فكيف تكون عبادة، كما تكون حالة الفعل حين ورود النسخ له مضادة لبقاء الطلب. فكما لا يتصور حالة ورود المنع أن يطيع بالفعل، فكذلك لا يتصور حالة سقوط التكليف أن يكون مطيعا بالفعل، فهذا باطل قطعا من جهة الشريعة.

خلاصة القول أن مقتضى هذا الذي قاله إمام الحرمين هنا هو أن أحدا لم يطع بفعل يفعله، لأنه لا يوجد فعل مأمور به، بل لما قام الشخص إلى فعل مأمور به شرعا انقطع عنه الأمر، فزال عنه كونه طاعة.

وقد رد من وجه آخر، وهو أن هذا الذي تمسك به إمام الحرمين هنا، وهو أن بقاء الأمر مع المباشرة يقتضي طلب تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود غير صحيح. قال العطار: "إن الفعل المطلوب ذو أجزاء، والأمر به أولا وبالذات، وبأجزائه ثانيا وبالعرض، والتعلق به لا ينقطع ما لم يحصل الفعل، ولا يحصل إلا بتمام حصول جميع أجزائه، وحينئذ فالفعل لا حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه، فالملازمة في قولهم: "وإلا يلزم تحصيل الحاصل"ممنوعة. هذا إذا نظرنا لمجموع الأجزاء، فإن نظرنا إلى كل جزء جزء فنقول: إن ذلك الجزء وإن حصل حسا لم يحصل شرعا، لأن

حصوله الشرعي المعتبر لا يحصل إلا بتمام الأجزاء كلها.[1]

هذا موجز القول في شأن مذهب إمام الحرمين. وما أجيب به عنه. وذهب الرازي إلى أن الأمر لا يتوجه إلا عند المباشرة. قال ابن السبكي: "وهو التحقيق". وهذا موضوع آخر ربما يعرض الكلام فيه.

«و» هذا الموضوع -انقطاع التكليف حال المباشرة وعدم انقطاعه «فيه بحث كلامي» متعلقه -موضوعه- القدرة والاستطاعة «لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره» وإيراده. فمقاصد أصول الفقه هي معرفة كيفية اقتباس الأحكام الفقهية من أدلتها وطرق ذلك. وهي منفصلة عن مثل هذه المسألة من حيث موضوعها والغاية منها. ولكن لا بأس من إيراد قول مختصر تتبين بها صورة هذا البحث الكلامي. فقد أورده بعض الأصوليين، وما أوردوه في ذلك هو أن المعتزلة يقولون إن القدرة الحادثة لا تقارن حدوث المقدور، بل تتقدم عليه بزمان فتتعلق في الزمان الأول، ويقع المقدور في الزمان الثاني. وإنما حملهم على ذلك أنهم قالوا: سبيل القادر على الشيء أن يكون قادرا على تركه، وحالة الحدوث لا يكون قادرا على ترك الفعل. والاستطاعة تتحقق قبل الفعل فما هي سوى سلامة الأسباب والآلات.

وأبو الحسن الأشعري يرى أن القدرة الحادثة-قدرة الإنسان- لا تأثير لها في وجود الفعل. قال الرازي: "إن المؤثر في حصول الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر. وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وابن فورك".[2]

---

(١) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع/ ١/ ٢٨٤. وفيه جواب آخر.
(٢) المطالب العالية/ الرازي/ ٩/ ٧.

ومقتضى هذا أن القائم -مثلا- لا قدرة له على القعود، وأن القاعد لا قدرة له على القيام، حتى يخلق الله تعالى ذلك الفعل فيه، ثم إن القدرة الحادثة تقارنه وتعين صورته، وهذا معنى الكسب.

وعلى هذا بنى أبو الحسن الأشعري أن الأمر يستمر مع الفعل لأنه لا استطاعة للعبد قبله. قال إمام الحرمين: "وبنى المشايخ هذه المسألة[1] على الاستطاعة وتعلقها بالفعل حالة الحدوث. وزعموا أيضا أنا من حيث نعتقد كون الحادث مقدورا بالقدرة الحادثة متعلقا للاستطاعة نحكم بحكم على مقتضى ذلك بكونه مأمورا إذا ثبت الأمر". [2]

الشرط «الثاني:» في هذا الفعل المكلف به «جواز» وإمكان «كونه مكتسبا للعبد» أي حاصلا بكسب العبد نفسه و «حاصلا باختياره» وعن رغبة منه «إذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو» وأمره بذلك بحيث يقال له-مثلا-يجب عليك أن يكتب عمرو» «وخياطته» بحيث يؤمر زيدٌ أن يخيط عمرو، أو أن يصلي بكر أو أن يحج خالد «وإن كان» وقوع هذا الضرب من التكليف «حدوثه ممكنا» ولكنه غير مقدور «فليكن مع كونه ممكنا مقدورا للمخاطب» .

فإن قلت: إنه مقدور-أيضا-بإلزام زيد عمرا الكتابة والخياطة في هذه الصورة.

قلت: المقدور عليه هو الإلزام وليس كتابة عمرو وخياطته، فإن ذلك غير مقدور له، وهو متعلق التكليف.

الشرط «الثالث: كونه» أي الفعل المكلف به «معلوما» متصورا «للمأمور

---

(١) يعني مسألة بقاء الأمر مع الفعل إلى تمامه.

(٢) البرهان/ إمام الحرمين/ ١/ ٩٤.

معلوم التمييز» عنده «عن غيره» من الأفعال «حتى يتصور» منه، أي من المكلف «قصده إليه» ويمكن منه الإتيان به «و» كذلك يشترط «أن يكون معلوما» للمأمور «كونه» أي كون هذا الفعل «مأمورا به من جهة الله تعالى» وذلك «حتى يتصور منه قصد الامتثال» وهو الإتيان بالمأمور به على وجه الطاعة ويمكن منه ذلك. «وهذا» الشرط «يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب» من الأفعال كالعبادات.

«فإن قيل:» إن من الأفعال المكلف بها ما ليس معلوما للمأمور به وهو مع ذلك مأمور به «فالكافر» كاليهودي والنصراني «مأمور» ومكلف «بالإيمان بالرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو لا يعلم أنه مأمور به» .

«قلنا: الشرط» في المأمور به أنه «لا بد أن يكون معلوما» حقيقة «أو في حكم المعلوم، بمعنى أن يكون العلم» به «ممكنا» وذلك «بأن تكون الأدلة» الدالة على ذلك «منصوبة» وموضوعة «و» أن يكون «العقل والتمكن من النظر» أمرا «حاصلا» للمأمور بحيث يتأتى منه العلم بهذا الفعل الذي أمر به بمجرد التفاته إلى هذه الأدلة.

ومن كان هذا حاله فهو في حكم العالم بما أمر به. وأما أن يكون العبد مأمورا بدون علمه بالمأمور به فهو محال وباطل، «حتى إن ما لا دليل» على كونه مأمورا به من الأفعال ولا حجة «عليه» لا يصح التكليف به، عقلا وشرعا، وكذلك لا يؤمر من لا يسمع «أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون» لأنه «لا يصح في حقه» أي في حق من ذكر «التكليف» . وذلك لفقد أهلية ذلك.

وقد تقدم بيان ذلك مفصلا. قال الزركشي: خالف في هذا الشرط، وهو أن يكون المأمور معلوما ابن سريج. قال الرافعي في أول كتاب الفرائض: ذهب ابن سريج إلى أنه كان يجب على المحتضر أن يوصي لكل أحد من الورثة بما

علم في علم الله من الفرائض، وكان من يوفق لذلك مصيبا، ومن تعداه مخطئا.

قال الإمام: وهذا زلل لا يجوز مثله في الشرائع، فإنه على عماية. "

إذ لا يعلم أحد ما الذي تقرر في علم الله من ذلك، ولا يكلف أحد إلا بما علم.

الشرط «الرابع» من هذه الشروط «أن يكون» هذا الفعل المأمور به «بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة» وهذه الحيثية إنما تتحقق في الفعل الذي علم المأمور أنه قربة؛ لعلمه بأنه مأمور به من لدن الله -تعالى- وقصَد في الإتيان به الامتثال لأمره.

«وهو أكثر العبادات» وكذلك المعاملات إن قصد الامتثال لأمر الله فيها «ويستثنى من» وجود «هذا» الشرط «شيئان» وجبا بدونه «أحدهما: الواجب الأول» على الإطلاق «وهو النظر» في آيات الله تعالى والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته. وقد قرر بعض الأشاعرة صورة هذا النظر مرتبة فقال: والأصل أنك تثبت أولا حدوث الأعراض بمشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود وعكسه، وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج أن الأعراض حادثة، ثم تثبت حدوث الأجرام واستحالة القدم عليها بملازمتها للأعراض الحادثة، فتقول: الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة، وكل ما كان كذلك فهو حادث، ويستحيل عليه القدم، فينتج أن الأجرام حادثة، ويستحيل عليها القدم. [1]

وهذا النظر «المعرف للوجوب» للإيمان، وهو مقدم عليه. قال الدسوقي: ودعاؤه -سبحانه- في أول الرسالة الخلق إلى النظر دون الإيمان دليل على

(١) انظر تحفة المريد/ الباجوري/ ص: ٥٩.

أن النظر مطلوب أولا، وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الإيمان قبل النظر وبذلك فإنه لا يمكن أن يوقعه طاعة.[1]

«فإنه لا يمكن قصد» المأمور «إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه» وأنه مأمور به من جهة الله تعالى «إلا بعد الإتيان به».

الواجب «الثاني:» الذي لا يشترط فيه هذا الشرط هو «أصل إرادة الطاعة والإخلاص» بالفعل المتقرب به لله تعالى فإن هذه الإرادة فعل يتقرب به إلى الله تعالى لتتحقق فيها حقيقة الطاعة فهل هي بحكم أنها عبادة كغيرها من الأفعال أم لا؟

قلنا: اشتراط النية في ذلك محال «فإنه لو افتقرت» هذه الإرادة «إلى إرادة» أخرى «لافتقرت» هذه «الإرادة» الثانية «إلى إرادة» أخرى ثالثة «ولتسلسل» هذا الافتقار إلى ما لا نهاية له، وذلك باطل بحكم أن كل ما أفضى إلى التسلسل والدور فإنه باطل.

هذا ما به يتم القول في هذه المسألة.

«ويتشعب» أي يتفرع «عن شروط الفعل» الوجودية هذه «خمس مسائل» ترد في هذا المقام بعد تصور حقيقة هذه الشروط، وهذه المسائل هي أثمار أنظار أهل العلم في هذا الموضوع.

وإذا تقرر هذا فلنصر إلى إيراد هذه المسائل قائلين -وعلى الله التكلان-:

(١) حاشية الدسوقي على ام البراهين/ الدسوقي/ ص: ٨٧.

المسألة الأولى

«مسألة» تكليف ما لا يطاق، وقد يقال تكليف المحال، وربما يترجم عليها بالتكليف بالمحال.

وأول ما نصدر به القول في هذه المسألة هو أن المصنف يستعمل التكليف بالمحال وتكليف محال بمعنى واحد. وهذا مصطلح يحتاج إلى البيان لمعرفة المراد به، فلنصر إلى ذلك قائلين -وبالله التوفيق-:

أولا: أن هذا الاصطلاح يطلق على معان وهي:

أ- ما لا يعقل ولا يتصور على حال، وهو المستحيل لذاته، كالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام القديم، وإيجاد الموجود.

ب- ما لا يدخل تحت مقدور البشر، ويكون مقدورا لله تعالى وحده، وذلك كخلق الجواهر والأعراض، فإن هذا وإن كان ممكنا في نفسه لا يدخل تحت القدرة الحادثة، وإلا لما أدرك الناس من أنفسهم عجزا عنه.

ج- ما لم تجر عادة بخلق القدرة على مثله للعبد مع جوازه كالمشي على الماء والطيران في الهواء.

د- ما هو من جنس المقدور في العادة، ولكن لم يخلق الله للعبد قدرة عليه؛ ومن هذا جميع الطاعات التي لم تقع، والمعاصي الواقعة، فإن الله تعالى لم يقدر العاصي على ترك المعصية ولا الممتنع على الطاعة على فعلها.

وزاد بعضهم:

هـ- ما لا قدرة للعبد عليه حال توجه الأمر وله القدرة عليه عند الامتثال كبعض الحركات.

و- ما في امتثاله مشقة عظيمة كالتوبة بقتل النفس.

ولكن المشهور والمتداول هو إطلاقه على المعاني الأربعة الأولى.

ثانيا: إنه يجب أن يعلم أن بعضهم يترجم عليه بالتكليف بالمحال. وبعضهم يترجم عليه بتكليف المحال، وفي التفرقة بين المصطلحين اضطراب، فما يجعله بعضهم هو التكليف بالمحال يجعله بعضهم تكليف محال، ومن ذلك:

أ- قول الزركشي: "فرّق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال، فتكليف المحال أن يرجع الخلل إلى المأمور به -وهو موضع الخلاف- وأما التكليف بالمحال فهو أن يرجع الخلل إلى المأمور نفسه كتكليف الميت والجماد والبهائم. "فهذا" لا يصح التكليف به". قاله القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين في "التلخيص"عند الكلام على ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

نعم مصطلح القاضي في التلخيص التعبير عن هذا المختلف فيه بالتكليف بالمحال.

ب- قول العطار: وهو أن التكليف بالمحال ترجع محاليته لمحالية المأمور به، والتكليف المحال ترجع محاليته إلى محالية المأمور كالغافل والملجأ.[1]

هذا بإيجاز ما يتعلق بهذا المصطلح وقد تبينت صورته، أما ما أثمرته أنظار العلماء في هذه المسألة من حكم فإنه قد «ذهب قوم» ممن سيأتي بيانهم «إلى أن كون» الفعل «المكلف به ممكن الحدوث» والوقوع «ليس بشرط» فيما يكلف به من فعل «بل يجوز تكليف ما لا يطاق» بجميع ما ينطلق عليه عند أرباب هذا العلم، «و» من ذلك «الأمر» والاقتضاء «بالجمع بين الضدين» كالقيام والقعود والبياض والسواد «وقلبُ الأجناس» كقلب النبات جملا والفرس قطة «وإعدام» الفعل «القديم» الواقع «وإيجاد الموجود» بذاته كصلاة الظهر التي صليتها بأن تصليها هي نفسها.

---

(١) حاشية العطار على المحلي/ ١/ ٣٧٢.

«و» هذا المذهب «هو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ .» تعالى «وهو لازم على» أصله و «مذهبه» في شأن القدرة الحادثة التي بها الكسب وهي قدرة الإنسان، وهذا اللزوم حاصل «من وجهين أحدهما: أن القاعد عنده غير قادر على» الإتيان بفعل يخالف ما هو عليه من القعود مثل «القيام إلى الصلاة؛ لأن الاستطاعة» الحادثة «عنده» على الفعل لا تكون إلا «مع» التلبس بـ «الفعل» ومباشرته «لا قبله وإنما يكون مأمورا قبله» فقط لا مستطيعا.

«و» الوجه «الآخر» هو «أن القدرة الحادثة» وهي قدرة العبد «لا تأثير لها في إيجاد» الفعل «المقدور» لنا «بل أفعالنا» كلها إنما توجد وتقع «حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه» وخلقه ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ «فكل عبد هو عنده» أي عند الأشعري «مأمور بفعل الغير» حالة عدم القدرة عليه؛ والغير هنا هو الله تعالى، لأنه الخالق للأفعال.

وعلى هذا المذهب كذلك جمهور الأشاعرة. قال إمام الحرمين في "الشامل": الذي مال إليه أكثر أجوبة شيخنا وارتضاه المحصلون من أصحابنا أن تكليف المحال جائز عقلا، وكذلك تكليف الشيء مع تقدير المنع منه استمرارا. ووافق الأشاعرة على هذا الرأي -جواز التكليف بما لا يطاق- من حيث الأصل، وفي الجملة بعض المعتزلة. قال الآمدي: "وهذا مذهب أكثر أصحابه (يعني الأشعري) وبعضِ معتزلة بغداد، حيث قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله -تعالى- أنه يكون ممنوعا عنه. والبكرية حيث زعموا أن الختم والطبع على الأفئدة مانعان من الإيمان مع التكليف به"(١)

(١) الإحكام/ الآمدي/ ١/ ١٩١.

ومراد الآمدي بالبكرية أتباع بكر بن زياد الباهي، وبذلك فإن معتزلة بغداد منعوا التكليف بالمحال لذاته، وهذا مذهب الآمدي نفسه.

«و» قد «استدل» أبو الحسن الأشعري في كتابه "الوجيز" «على هذا» الذي ذهب إليه هنا «بثلاثة أشياء» يراها أدلة توجب صحة مذهبه هذا «أحدها» أي أحد هذه الأشياء هو «قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]» فقال: ولو كان محالا لما استقام الابتهال إلى الله بدفعه «والمحال لا يسأل دفعه فإنه مندفع بذاته».

«و» هذا الاستدلال «هو» استدلال «ضعيف، ؛ لأن»ـه ليس المراد بالذي طلب دفعه بهذا الابتهال هو تكليفَ ما لا يطاق، وإنما «المراد به ما يشق» فعله «ويثقل علينا» وإن كان مقدورا لنا «إذ من أتعب» وأرهق «بالتكليف بأعمال تكاد تفضي» وتؤدي «إلى هلاكه لشدتها كقوله: -تعالى- ﴿ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُواْ مِن دِيَـٰرِكُم﴾ [النساء: ٦٦] فقد يقال حمّل ما لا طاقة له به؛ فـ» اللفظ «الظاهر المؤول» المخرج عن ظاهره لدليل اقتضى ذلك دليل «ضعيف الدلالة في» القضايا «القطعيات» لأنها أمور علمية. قال الزركشي: "الخصم المخالف للأشعري هنا يتأول قول الله -تعالى- هذا على ما فيه كلفة ومشقة، ثم إن هذه الآية معارضة بقوله -تعالى- في صدر الآية ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. والآمدي قد أورد قولا ضمنه هذا الاستدلال على وجه مفصل، وهذا الاعتراض عليه وغيره، والجواب عن ذلك كله فقال: "سألوا دفع التكليف بما لا يطاق، ولو كان ممتنعا ولا يلزم من ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا".

الشيء «الثاني» هو «قولهم: إن الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدق وقد كلفه الإيمان» فيكون مقتضى ذلك «ومعناه أن يصدق محمدا ﷺ

فيما جاء به» ويؤمن به في جميع ذلك على وجه الشمول والعموم «ومما جاء به أنه لا يصدقه؛ فكأنه» إذ أمره الشارع بالإيمان «أمره أن يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال. وهذا» الاستدلال «ضعيف أيضا؛ لأن أبا جهل أمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة» المبعوث بها محمد رسول الله ﷺ «و» هذا ليس مستحيلا وقوعه إذ «الأدلة» والآيات الدالة على هذا الذي أمر به «منصوصة» تدرك هي وما تدل عليه بالالتفات إليها «والعقل حاضر» عنده قائم به «إذ لم يكن هو مجنونا» بل هو عاقل يفهم ويسمع «فكان الإمكان» أي إمكان وقوع هذا الفعل منه «حاصلا، لكن الله» سبحانه و «تعالى علم أنه يترك» ويعرض عن «ما يقدر عليه» من هذا الإيمان بالتوحيد، وهذه الرسالة، وينفر منه «حسدا» للنبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «وعنادا» وجحدا للحق.

ثم إن هنا وجها آخر وهو أن العلم بالشيء لا يرفع حقيقته ولا يؤثر فيه وبذلك «فالعلم يتبع المعلوم» ويكون على وفقه «ولا يغيّره» فعلم الله لا يصيّر الممكن غير ممكن، بل يبقى على إمكانه، وإن تعلق العلم به. ألا ترى أنه لا يصير الإيمان في حق من أخبر أنهم لن يؤمنوا كالمعجوز عنه المستحيل لأجل تعلق علم الله بأنه لا يقع لما تقرر في علم الكلام من أن خلاف المعلوم مقدور على الصحيح من القولين. «فإذا علم كون الشيء مقدورا لشخص وممكنا منه» إيقاعه والإتيان به «و» لكنه سيكون «متروكا من جهته» وأنه لن يفعله ألبتة «مع القدرة» أي قدرته، فأل نائبة عن الضمير «عليه» فإنه يبقى ممكنا لأن اتصافه بالإمكان وصف ذاتي فلا ينفك عنه، ولا يمكن لهذا الإمكان أن يتغير وينقلب محالا، «ف» إنه «لو انقلب محالا لانقلب العلم» بكونه «جهلا» بذلك «ويخرج عن» حقيقته وهي «كونه ممكنا مقدورا» وذلك محال، لأن الممكن بذاته لا ينقلب محالا.

«وكذلك نقول: القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا» على قطع وجزم، إلا أن إقامته -سبحانه- لها تصير محالا «وإن أخبر أنه لا يقيمها» وأنه يدع إقامتها «ويتركها مع القدرة عليها» أي على هذه الفعلة «و» إنما يصير ذلك محالا لأن خبره صدق و «خلاف خبره محال إذ يصير وعيده» ووعده «كذبا» لو جوز وقوع خلاف خبره، وذلك مستحيل «ولكن هذه استحالة لا ترجع إلى نفس الشيء» وهو كون القيامة مقدورا من جهة الله تعالى، فإن ذلك أمر متقرر لا يتغير ألبتة «فلا تؤثر فيه» هذه الأخبار، ولا تغير حقيقته، وإنما ترجع هذه الاستحالة في وقوع القيامة إلى استحالة الكذب في خبره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فقط.

وقد أورد الآمدي توجيها آخر لعدم دلالة حال أبي لهب على وقوع التكليف المحال فقال: "أما قصة أبي لهب فغاية ما ورد فيه قوله -تعالى- ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣﴾ وليس في ذلك ما يدل على الإخبار بعدم تصديقه للنبي مطلقا، فإنه لا يمتنع تعذيب المؤمن، وبتقدير امتناع ذلك أمكن حمل قوله -تعالى- ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣﴾ على تقدير عدم إيمانه، وكذلك التأويل في قوله -تعالى-: ﴿ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ ﴾ أي بتقدير عدم هداية الله لهم إلى ذلك. وذلك لا يدل على الإخبار بعدم الإيمان مطلقا، وإن سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أنهم كلفوا بتصديق النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- فيما أخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه. وهذا مما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين"(١)

الشيء «الثالث: قولهم: لو استحال تكليف المحال لاستحال إما» لعدم وجود «لصيغته» الدالة عليه «أو لمعناه» بحيث يكون عبثا «أو لمفسدة

(١) الإحكام/ الآمدي/ ١/ ١٩٥.

تتعلق به» وتترتب عليه «أو لأنه يناقض الحكمة» ويخالفها «و» قد ثبت أنه «لا يستحيل لـ» عدم «صيغته» التي تدل عليه «إذ لا يستحيل أن يقول: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]» إذا جعل هذا الأمر أمر تكليف؛ إذ هو في أصله في القرآن أمر تكوين، ولا علاقة له بهذا الذي نحن فيه «و» كذلك لا يستحيل «أن يقول السيد لعبده الأعمى: أبصر، ولـ» عبده «الزمن» -بكسر الميم- المقعد «امش» فالصيغة هنا -صيغة الأمر- وافية بالدلالة على اقتضاء المحال والتكليف به «وأما قيام معناه بنفسه» في خلد الإنسان «فـ» إنه «لا يستحيل أيضا» فإنه مما قد يقصد ويطلب «إذ يمكن» للسيد «أن يطلب من عبده كونه» أي أن يكون «في حالة واحدة» كالقيام والقعود «في مكانين» مختلفين في زمن واحد وذلك «ليحفظ ماله في بلدين» مثلا وهذا معنى صحيح، فليس عبثا، بل هو من أغراض العقلاء وإنما امتنع لعدم قدرة العبد عليه.

«و» أما امتناعه لأجل مفسدة فيه، فإنه «محال أن يقال: إنه ممتنع للمفسدة أو مناقضة» ومخالفة «الحكمة» لأن هذا من باب بناء أفعال الله -تعالى- على الأغراض وهو باطل «فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال» وقد تقدم شيء من القول على ذلك في مجرى الكلام على التقبيح والتحسين العقليين، وإنما بطل ذلك في حقه تعالى. «إذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه» رعاية «الأصلح» فيما يشرعه لعباده، كما يدعي ذلك المعتزلة. «ثم» إن النزاع في جواز هذا التكليف -تكليف ما لا يطاق- والخلافَ جار في حقه -تعالى- وفي حق العباد، إذ «الخلاف فيه» يعني في حقه تعالى «وفي» حق «العباد واحد» فكما يمكن أن يقال: هل يجوز أن يكلف السيد عبده ما لا يطاق فكذلك القول في حقه تعالى «و» من المعلوم أن «الفساد والسفه من المخلوق ممكن» ومع ذلك «فـ» إنه «لم يمتنع ذلك» التكليف من المخلوق «مطلقا» سواء كان من سفه أو لا.

«والمختار» عندنا «استحالة التكليف بالمحال» وسيأتي بيان ما في ذلك من التفصيل، وهذا مذهب المعتزلة على اختلاف بينهم وبين الأشاعرة في مدرك ذلك، فمدركه عند المعتزلة التحسين والتقبيح العقليان، وعند الأشاعرة: الفعل والترك لا يصحان من العاجز. قال الزركشي: بأن هذا كذلك مذهب الشيخ أبي حامد الإسفراييني وإمام الحرمين وابن القشيري ونقله في"المرشد"عن كثير من أئمتنا ومن الأقدمين أبو بكر الصيرفي في كتاب"الدلائل والأعلام"وهو ظاهر نص الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في "الأم"، فإنه قال: "يحتمل أن يكون قول النبي ﷺ: "فاتوا منه ما استطعتم"أن عليكم إتيان الأمر فيما استطعتم، لأن الناس إنما كلفوا فيما استطاعوا من الفعل استطاعة شيء لأنه شيء مكلف"(١).

وهذا التكليف -التكليف بما لا يطاق- محال -كما ذكرنا- «لا لقبحه» كما يقول المعتزلة «ولا لمفسدة تنشأ عنه» فقد تقدم أن ذلك تبنى عليه الأمور -الشرائع والأفعال- في حق الله – تعالى- «ولا لصيغته؛ إذ يجوز أن ترد صيغته» وهي صيغة"افعل"مع قرينة تدل عليه «ولكن» ورودها إنما يكون «للتعجيز» إي الإيقاع في العجز «لا للطلب» والاقتضاء الذي هو محل الكلام في هذه المسألة وذلك «كقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء: ٥٠] أو للتكوين، كقوله -تعالى-: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ۝٦٥﴾ [البقرة: ٦٥]» محتقرين مهانين «أو لإظهار القدرة، كقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ ۝١١٧﴾ [البقرة: ١١٧]» والمعروف في هذه الصيغة أنها وردت للتكوين وهو الإيجاد من العدم بسرعة «لا بمعنى أنه طلب من المعدوم أن يكون -ويوجد- بنفسه» فهذا كله لم يمتنع تكليف ما لا يطاق بسببه «ولكنـ»ـه «يمتنع لمعناه» الذي يناقض

---

(١) البحر المحيط/ ٢/ ١١٣.

حقيقة التكليف الذي يجوزه الشرع ويقبله العقل «إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة» كما تقدم ذكر ذلك «والطلب يستدعي مطلوبا» ومقتضى يؤتى به «وذلك المطلوب ينبغي» أي يجب «أن يكون مفهوما» معلوما «للمكلف» وهذا شرط «بالاتفاق» وقد تقدم أن هذا يشترطه الجميع حتى من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق على الصحيح «فيجوز» بناء على هذا «أن يقول:» لغيره آمرا له «تحرك» مثلا «إذ التحرك مفهوم» معلوم مميز عند المأمور، وبذلك تحصل حقيقة التكليف له، وأما لو خاطبه بما لا يفهمه ولا يعلمه «ف» إن ذلك الشرط متخلف كما «لو قال له: تمرَّك» ونحوه من كل لفظ لا يعرف له معنى «ف» ـإن ذلك «ليس بتكليف» حقيقة «إذ» مدلول هذا الطلب -وهو تمرّك- و «معناه ليس بمعقول» تحصل له صورة في العقل «ولا مفهوم» بحيث يكون في مقابله معنى في نفس المخاطب «ولا له معنى في نفسه» أصلا «فإنه لفظ مهمل» لم يوضع لأي معنى على الإطلاق في لغة المأمور، وهو المعتبر فهمه في شأن التكليف ولو وضع لمعنى في غير لغة المأمور فإن ذلك لا يتعلق به؛ وبذلك «ف» ـإنه «لو كان له معنى في بعض اللغات يعرفه الآمر دون المأمور ف» إنه «لا يكون ذلك تكليفا أيضا؛ لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة وما لا يفهمه المخاطب» بفتح الطاء المهملة «لا يكون خطابا معه وإنما» يجب في هذا الخطاب و «يشترط كونه مفهوما» للمكلف «ليتصور منه الطاعة» بفعله، والامتثال له ويمكن منه ذلك «لأن التكليف اقتضاء» وطلب «طاعة» من المكلف «فإذا لم يكن في العقل» عقل المأمور «طاعة» وهي الإتيان بالمأمور به تقربا إلى الله -تعالى- «لم يكن اقتضاء» وطلب «الطاعة متصورا معقولا» في حق هذا المأمور، لخلو عقله منها، فحالته في هذا الأمر كحالة الشجرة؛ فمن تصور صدور الطاعة من هذا المأمور فهو كمن تصور صدوره من الشجرة، والجامع بينهما الخلو من تصورها وإدراكها، وبذلك فتكليفها ممتنع «إذ

يستحيل أن يقوم بذات» ونفس «العاقل» اقتضاء و «طلب الخياطة» مثلا «من الشجر» أو الحجر -مثلا- «لأن الطلب يستدعي مطلوبا معقولا أوّلا» قبل استدعاء إيقاع الفعل «وهذا» الطلب والتكليف بما لا يطاق «غير معقول أي: لا وجود له في العقل» إذ لا يمكن تصوره. وأنت عالم على قطع بأن ما يؤمر به يعقل أولا ويتصور قبل تحقق وجوده في الخارج بتحصيله «فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه» حاصلا في الخارج «فله وجود في العقل» أي عقل الآتي به أولا «وإنما يتوجه إليه» يعني إلى فعله وتحصيله «الطلب بعد حصوله في العقل» وقيامه بالنفس معلوما «و» أما هذا الذي يقول مجوزا التكليف بما لا يطاق: إنه يجوز التكليف به ومن ذلك الجائز عنده الذي لا يطاق «إحداث» الفعل «القديم» الذي فعل وانتهى أمره، فإنه أمر «غير داخل في العقل» إذ لا سبيل إلى تصوره وإمكان وقوعه «فكيف يقوم بذاته» تعالى «طلب إحداث» الفعل «القديم؟» فإن ذلك محال ممتنع عقلا؛ لاستحالة وجود هذا الفعل في الخارج، وأما الذوات الفانية فإنه لا يستحيل إعادتها وإنشاؤها مرة أخرى.

«وكذلك» إحداث «سواد الأبيض» مما «لا وجود له في العقل» أي أنه غير متصور إذ يستحيل تصور أن يجتمع البياض والسواد في مكان واحد في وقت واحد «وكذلك قيام القاعد» بحيث يكون الشخص قائما قاعدا في نفس الآن «فكيف» يتصور عقلا أن «يقول له: قم وأنت قاعد؟».

«فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب» هكذا في النسخ المتداولة، والقلب قد ينطلق على العقل كما في القرآن الكريم، وإنما يمتنع هذا القيام «العدم المطلوب» العدم المطلق «فإنه كما يشترط في المطلوب» المأمور به «أن يكون معدوما في الأعيان» لأن الموجود يستحيل التكليف بإيجاده «يشترط» مقابلا له «أن يكون موجودا في الأذهان، أي: في العقل، حتى يكون إيجاده

في الأعيان» والذوات التي تقع بها الأفعال «على وفقه» كما هو متصور «في الأذهان فيكون» لذلك «طاعة» لرب العالمين «وامتثالا أي: احتذاء لمثال ما في نفس الطالب» من صورة لذلك الفعل «فما لا مثال» ولا صورة «له في النفس لا مثال» ولا نظير «له» يوازيه «في الوجود» الخارجي.

«فإن قيل:» هذا إذا علم الآمر عجز المأمور عن القيام بما أمر به «فإذا لم يعلم عجز المأمور عن القيام» المذكور «تصور أن يقوم بذاته» أي بذات الآمر ونفسه «طلب» هذا «القيام» فالاستحالة في امتناع هذا التكليف ترتفع بهذا الجهل، ويحل محلها الإمكان وصحة هذا الطلب عقلا.

«قلنا:» إن «ذلك» ليس بطلب لأنه «طلب مبني على الجهل» وخلاف الواقع، وما كان كذلك فهو باطل «وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف» قائم على طلب حقيقي «فإذا انكشف» له ذلك على حقيقته «تبين» وأدرك على بينة «أنه لم يكن طلبا» واقتضاء لتخلف حقيقته عنه «وهذا» إنما يتصور في حق الإنسان و «لا يتصور من الله تعالى» قطعا؛ لأن الله تعالى لا يخفى عليه شيء فعلمه محيط بكل شيء.

«فإن قيل:» إنكم أقررتم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في إيجاد الفعل، وإنما تقارنه عند تعلق القدرة القديمة به لتعينه، ومقتضى هذا أن كل مكلف مكلف بفعل غيره، وهذا تكليف ما لا يطاق بعينه، فكل مكلف مكلف بما لا يطاق، «فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في الإيجاد» للفعل «وكانت مع الفعل» فقط «كان كل تكليف تكليفا بما لا يطاق» على طريقة الاستلزام لذلك.

«قلنا:» ليس الأمر كذلك فإنا «نحن ندرك» ونعلم «بالضرورة» العقلية «تفرقة بين» الأمر المقدور عليه في مجرى العادة نحو «أن يقال» مثلا «للقاعد الذي ليس بزمن» بكسر الميم، أي ليس بمقعد «ادخل البيت،» مثلا، أو اصعد

فوق المنبر «وبين» الفعل غير المقدور عليه عادة، أو الذي لا يمكن تعلق القدرة الحادثة به نحو «أن يقال:» أي للمأمور «اطلع» واصعد إلى «السماء» أو امش على الماء «أو يقال له: قم مع استدامتـ» ـك «القعود» فيطلب منه بذلك الجمع بين الضدين «أو» يقال له: «اقلب السواد حركة والشجرة فرسا» فيكون بذلك مأمورا بقلب الأجناس، وهذه التفرقة التي ندركها بين الأمر الأول والأوامر التي بعده مدركة لنا بأدنى التفات إلى هذه الأوامر، كما يشهد بذلك الحس.

«والآن» نسرح «النظر» والتأمل «في» شأن «هذه التفرقة» المدركة لنا بالضرورة، والتنقيب عن أصلها «إلى ماذا ترجع» فكان موجبا لها بالضرورة يدرك «ويعلم أنها ترجع إلى» حصول «تمكن وقدرة» للمكلف «بالإضافة» والنسبة «إلى أحد هذه الأوامر» وهو – مثلا- دخول غير الزمن إلى البيت- كما مثل – «دون البقية» من هذه الأمور وهي الطلوع إلى السماء، والقيام مع استدامة القعود، وقلب السواد حركة والشجرة فرسا.

«ثم» إذا مددنا «النظر في» الذي تقرر في شأن «تفصيل تأثير القدرة» الحادثة «وقت حدوث» هذه «القدرة» التي هي قدرة العبد وقدرته تقارن عمله «كيف ما استقر أمره؟» وثبت عليه حاله «لا يشككنا في هذا» الذي قررناه في شأن هذه التفرقة «ولذلك جاز أن» نبتهل و «نقول: ربنا﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ فإنـ» ـه لو «استوت الأمور» التكليفية «كلها» من حيث القدرة عليها وعدمها «فأي معنى لهذا الدعاء» الذي فيه طلب دفع نوع معين من التكاليف، وهو الذي لا طاقة للعباد عليه، «وأي معنى لهذه التفرقة الضرورية» المدركة لنا بين هذه الأفعال المذكورة؟ والعقل بموجب أنه لا مساواة بين الأفعال المكلف بها يقضي بأن مدعي التسوية بينها بموجب قاعدة عدم تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الأفعال ليسوا على سداد، وصواب.

هـذا مـا قدر قوله في هذه المسـألة، ونختمها بأمور تزيـد الإبصار بها، وهذه الأمور هي:

أولا: أن المصنف قد يفهم البعض من كلامه فيما سبق أنه يمنع تكليف ما لا يطـاق مطلقـا، وليس كذلك، فإنه في واقع الأمر إنما يمنع التكليف بالمحال الـذي ليس ممتنعـا لتعلـق العلم بعـدم وقوعه، وأما مـا امتنع لتعلق العلم بعدم وقوعـه فإنـه يجوزه، ولكـن هـل يسـميه تكليفـا بالمحال؟ارجع إلى مـا قرره في هذه المسألة من أن العلم لا يغير المعلوم.

وعلى مذهبه هذا أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد الإسفراييني وابن دقيق العيد. بـل قـال الزركشي: نقـل الآمـدي وابـن الحاجـب الإجمـاع علـى صحة التكليـف عقـلا بمـا علـم الله أنـه لا يقـع. وهـو ممنـوع، فـإن ابـن برهـان قـال: "إن جماعـة مـن أصحابنـا ذهبـوا إلـى أن ذلـك لا يسـمى تكليفـا، فـإن الله تعالى كلـف الكفـار بالإيمـان، ولا قدرة لهم علـى الإيمان، لأن القـدرة عند أصحابنا مع الفعل"(١)

ثانيا: أن إمام الحرمين يرى أن العالم بكون الشيء مستحيلا لا يأمر به، وقد قضى بأن ذلك تكليف ما لا يطاق، وهو محال. ونص كلامه: "إن أريد بالتكليف طلب الفعل، فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب"(٢).

ثالثا: أنـه وقـع الخلف في وقوع هذا التكليف قال الزركشـي: "وأما الوقوع السـمعي فاختلفـوا فيه، والجمهـور على عدم وقوعه. وقيل: إن الأسـتاذ حكى فيـه الإجمـاع. قال الإمام في "الشـامل": وإليه صار الدهمـاء مـن الفقهاء، وعليه جـل الأئمـة قاطبـة. وصار كثير من المتكلمين إلى وقوعـه، وفصل بعضهم بين

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ١١٧ - ١١٨.

(٢) البرهان/ إمام الحرمين/ ١/ ١٥.

الممتنع لذاته كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى، فيمتنع، وأما الممتنع لغيره فيجوز، وهو ظاهر اختيار الإمام في "الشامل".

وقيل: وقع في حق الكفار دون المسلمين، حكاه ابن القشيري عن القاضي أبي جعفر السمناني، واضطرب الناقلون عن الأشعري، فمنهم من نقل عنه أنه واقع وهو ما نقله في "الإرشاد"، وأنه احتج للوقوع الشرعي بأن الله تعالى أمر أبا لهب أن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به عنه أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين[1]

وعلى كل (فـ) إن (غرضنا) وقصدنا (من) (هذه المسألة) وذكرها هنا (غير موقوف) تحصيله وإدراكه (على البحث عن وجه تأثير القدرة) الحادثة في الإيجاد (ووقتها) الذي يعلم أنها حاصلة فيه.

(وعلى الجملة سبب غموض) وخفاء (هذا) الفرق الفاصل بين هذه الأمور هو (أن التكليف نوع خاص من كلام النفس) وخطابها، وقد فسر بأنه اقتضاء ما فيه كلفة، أو إلزام ما فيه كلفة، (وفي فهم أصل كلام النفس) الإلهي وحقيقته (غموض) موجبه هو قولهم إنه وحدة واحدة وأنه مع ذلك منقسم، ثم اختلفوا في كونه أقساما أو قسما واحدا، أو قسمين، وأنه موجه إلى غير موجود، ونحو ذلك مما اختلف فيه من أحواله، وهذا الغموض الذي يلفه يكون ما يتفرع عنه أغمض، (فالتفريع عليه) وبناء الأحكام والمعارف عليه (وتفصيل أقسامه لا محالة) ولا ريب (يكون أغمض) وأخفى عن إدراكنا. وسنزيد لهذا الموضوع تفصيلا وبيانا في محله، وهو ما خصص من الحديث على حقيقة الكلام وحده.

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ١١٤-١١٥.

المسألة الثانية

(مسألة) التكليف برفع النقيضين.

فموضوعها إذن اقتضاء وطلب رفع النقيضين معا، هل يجوز التكليف به، فيكون منهيا عنهما معا بالجمع، والذي تقرر في ذلك وانتهى إليه النظر الأصولي فيه هو أنه (كما لا يجوز) عقلا (أن يقال) على سبيل الطلب للمأمور (اجمع بين) المتناقضين والضدين (الحركة والسكون) في ذات فعل واحد، بحيث يطلب منه أن يصدر عنه فعل واحد هو حركة وسكون (لا يجوز) كذلك (أن يقال) للمأمور على سبيل الطلب (لا تتحرك ولا تسكن) فيقضى عليه برفع هذين النقيضين عنه، وذلك (لأن الانتهاء) والانفكاك (عنهما محال كالجمع بينهما) بلا فرق بينهما في الاستحالة والامتناع.

(فإن قيل:) وما الذي تقولونه فيما إذا وقعت صورة فيها التكليف بهذا الأمر (فـ) إن ذلك قد يرد، ومنه (من توسط مزرعة مغصوبة) على علم، ثم تاب وندم على الدخول إليها وعزم على أن لا يعود إلى ذلك الفعل (فـ) إنه (يحرم عليه المكث) أي البقاء(ويحرم عليه) كذلك (الخروج) منها، (إذ في كل واحد) منهما (إفساد زرع الغير) وإتلاف ماله، وبذلك (فهو عاص بهما) أي بكلا الفعلين: المكث والخروج، فماذا سيفعل وهو مباح له شرعا.

(قلنا) إن رأينا في هذا هو أن (حظ الأصولي) الذي هو العلم بالأدلة الفقهية الإجمالية وعوارضها وأحكامها، وتحكيم القواعد وما تقضي به الماهيات المنصوبة شرعا على الأحكام، ونصيبَه (من هذا) الأمر (أن يعلم) ويدرك بالدليل والبرهان (أنه لا يقال له) أي لهذا الذي توسط هذه المزرعة (لا تمكث) ولا تبق فيها (ولا) يقال له كذلك لا (تخرج، و) بذلك (لا ينهى عن الضدين) معا (فإنه محال كما لا يؤمر بجمعهما) أي الضدين أيضا.

(فإن قيل) هذا حكم الأصولي قد عرفناه، وقد نجز وبانت صورته (فما) الذي (يقال له) من حيث الحكم الفقهي؟

(قلنا: يؤمر بالخروج) فورا (كما يؤمر المولج في الفرج الحرام) بالإخراج لذكره من هذا الفرج الحرام و (بالنزع) له منه (وإن كان به مماسا للفرج الحرام، ولكن يقال له: انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتذاذ) بذلك، فإن هذا شرط في شرعية هذا الفعل، لكن الظاهر أن هذه الصورة إنما تفرض فيمن دخل في هذا الفعل ثم لحقته التوبة واعتراه الندم وأراد الانكفاف عن هذا الفعل لذلك، فهذا هو من يؤمر بهذه الصورة في الانكفاف وهو الذي يتأتى منه وجوده، تأمل.

وهذا الذي قصي .. في حق هذا المولج من وجوب النزع عليه فورا مع قصده التوبة بهذا هو الأمر المستطاع الذي يعد مطلوبا بناء على قاعدة ارتكاب أخف الضررين، وإذا كان هذا هو الحكم المتقرر في شأن هذا الإيلاج (ف) إنه (كذلك) هو الحكم الذي يجب المصير إليه (في) شأن (الخروج من) الأرض (الغصب) أي المغصوبة، فإنه يجب أن يوقعه - أي الخروج - هذا الماكث فيها فورا، وأن يشتد في حال خروجه سالكا أقرب المسالك مستفرغا جهده في ذلك، قاصدا بذلك التوبة، مشمرا مجتنبا التقصير، وإنما طلب بالخروج دون المكث لما في هذا الخروج من (تقليل الضرر) الذي يقع على المغصوب منه (وفي المكث) أي مكث هذا الغاصب وبقائه في المغصوب توسيع الضرر و (تكثيره) على المغصوب منه (و) من المعلوم المقرر شرعا أن (أهون الضررين) وأخفهما قد (يصير) ارتكابه (واجبا) كما يصير قربة (وطاعة) يتقرب به إلى الله -تعالى- (بالإضافة إلى أعظمهما) الذي يجب تفادي ارتكابه بارتكاب ذلك الأهون، وذلك (كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غص) بفتح الغين المعجمة (بلقمة) إذا علم أو ظن ظنا راجحا أنه قد يموت منها.

(و) كذلك (تناول طعام الغير) فإنه يصير (واجبا على المضطر في المخمصة) أي الجوع وخلاء البطن من الطعام (و) كذلك (إفساد) وإتلاف (مال الغير) فإنه (ليس حراما لعينه) وإنما حرم لما فيه من الإضرار بصاحبه، وبذلك فإنه لو أذن فيه هو أو الشارع حل تناوله والتصرف فيه. ولكون هذا الإتلاف ليس حراما لعينه كان أهون الضررين إذا أضيف إلى ما هو أعظم منه ضررا، وهو هلاك النفس، (ولذلك لو) أجبر شخص على إتلافه و (أكره عليه بالقتل وجب) عليه إتلافه (أو جاز) ذلك فقط، والصحيح الأول؛ قال الجويني: " فإذا أكره الرجل على إتلاف مال غيره، وكان يخاف على روحه، فيجب عليه أن يتلفه، كما يجب عليه تعاطي طعام غيره في شدة المخمصة. "[1]

(فإن قيل) إذا كان هذا الخروج من هذه الأرض المغصوبة مطلوبا شرعا كما ذكرتم (فلم يجب الضمان) على هذا الخارج (بـ) سبب (ما يفسده) ويتلفه (في) حال (الخروج) من الزرع مثلا؟

(قلنا:) هذا وهو -إثبات ووجوب الضمان عليه- من خطاب الوضع، فإن (الضمان) لما أتلف من أموال الناس (لا يستدعي العدوان) بحيث كلما حكم بالضمان اقتضى ذلك وجود العدوان، وقد يكون مراد المصنف هو قلب هذا المعنى فيكون مراده: العدوان ليس شرطا في الضمان، بحيث إذا وجد العدوان وجد الضمان، وإذا انتفى العدوان انتفى الضمان، وهذا في واقع الأمر لا يصح، فإن العمد والخطأ في أموال الناس سواء، فالإتلاف متعلق الضمان، هذا هو الأصل (إذ يجب) الضمان (على المضطر في المخمصة) فيعطي لصاحب المال مثل ما أتلفه، أو قيمته، ولا يسقط عنه ذلك (مع) أنه قد تقرر شرعا (وجوب الإتلاف) عليه لما يرفع به عن نفسه الجوع، (و) كذلك (يجب) الضمان (على

(١) نهاية المطلب: ١٦/ ١١٥.

للعبادة (قد يجب بـ) فعل (ما هو طاعة) مثل إنقاذ الغرقى المعصومين، أو الأعمى، أو درء صائل، أو دفع ضرر عن ملهوف يستغيث، وغير ذلك مما هو منصوص عليه في كتب الفقه، فكل ذلك طاعة إلا أن القضاء لذلك الفعل العبادي يجب (إذا تطرق إليه) أي إلى هذا الفعل العبادي (خلل) ووقع فيه فساد يوجب إعادته، كأن أخل بركن منه أو شرط. ومقتضى هذا أن سبب القضاء لا يلزم أن يكون معصية، بل قد يكون طاعة كما مر بيان ذلك، فالقضاء تابع لسببه معصية كان أو طاعة (و قد يسقط القضاء) للعبادة (بـ) فعل منهي عنه وذلك كـ (الصلاة في الدار المغصوبة) فإنه فعل يسقط به القضاء (مع أنه عدوان) وموجب هذا أنه لا يوقف سقوط القضاء على فعل ما هو طاعة، بل يسقط بما هو طاعة، وهذا هو الأصل. وقد يسقط بما ليس طاعة، (فالقضاء كالضمان) متى حصل سببه حصل، فالعبرة بوجود سببه أيا كان.

إذا تقرر هذا أدرك به أن القضاء لا يستدعي حرمة الفعل الموجب له، وأن ما ليس طاعة قد يتحقق به، وبهذا يعلم فساد هذا الربط الوارد في هذا الاعتراض بين الحرمة للفعل المطلوب والقضاء له، والفك بين القضاء والطاعة.

(فإن قيل:) إن ظاهر حال هذا الشخص المتورط في هذه المزرعة عاص على كل، سواء خرج منها، أو مكث فيه (فبم تنكرون) وتردون (على أبي هاشم) المعتزلي (حيث ذهب إلى أنه لو مكث) فيها (عصى)؛ لأن مكثه فيها شغل لملك الغير والتصرف فيه دون إذنه، وهو قبيح لعينه لأنه ظلم (ولو خرج) منها (عصى) لأنه تصرف في ملك الغير بدون إذنه، فحكمه كحكم المكث بلا فرق، وأنه) إذ دخل هذه المزرعة غاصبا عن علم وقصد قد (ألقى بنفسه في هذه الورطة) وعقد نفسه بهذه العقدة (فحكم العصيان) والوقوع في الإثم جار عليه، فهو (ينسحب على فعله) هذا بكل حال، وقد وافق أبا هاشم على رأيه هذا أبو شمر المرجئي وأبو الخطاب الحنبلي، وإن كان قد قال: إن الخروج أقل المعصيتين.

(قلنا:) ليس الأمر كما قال أبو هاشم، (و)ذلك أنه (ليس) في الشرع (لأحد أن يلقي بنفسه في حال تكلف)ـه (ما لا يمكن) فكل حال انتهى إليه من ألقى بنفسه فيه، فإنه لا يخاطب فيه إلا بالمستطاع الممكن له (فمن ألقى نفسه من سطح فانكسرت رجله) فإنه (لا يعصي بالصلاة قاعدا) لأن هذا هو ما يستطيعه، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، (وإنما يعصي) ويأثم (بكسر)ـه (الرجل)؛ لأن البدن والنفس ملك لله، فلا يجوز التصرف في الجسم وأعضائه، وفي النفس إلا بما أحله الله من تصرف فيها. إذن فعصيانه من هذه الجهة (لا بترك الصلاة قائما) فإن ذلك ما أمر به بمقتضى حاله.

(و)أما (قول) هذا (القائل) وهو أبو هاشم (ينسحب) وينجر (عليه حكم العدوان) خارجا وماكثا، والتوبة إنما تتحقق بزوال الظلم وأثره، ولا يكون ذلك إلا بانتهاء التصرف في هذه المزرعة مطلقا، فإنه (إن) قصد بهذا القول و (أراد به أنه) قد نهي عن ذلك المكث، لأنه تصرف في ملك الغير باعتبار الأصل فذاك بيّن، وإن أراد به (أنه إنما نهي عنه مع) ثبوت (النهي عن ضده) وهو الخروج (فهو محال) لأنه مما لا يعقل (والعصيان عبارة عن ارتكاب) فعل (منهي قد نهي عنه) ولا يوجد منهي عنه ما لم يرد به حكم من الشارع، وهذا الخروج لم يرد نهي عنه، بل ورد الإذن فيه أخذا مما تقدم ذكره وهو ارتكاب أخف الضررين، (فإن لم يكن) ويوجد (نهي) من الشارع (لم يكن) ولم يحصل (عصيان، فكيف يفرض النهي عن شيء وعن ضده أيضا) بلا ورود ما يدل على ذلك شرعا، وإنما فرض ذلك على قاعدة القبح، التي مقتضاها هنا أن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والقبيح لا يصح أن يكون مطلوبا.

وقد تقدم أن الحسن والقبح العقليين أصل اعتزالي باطل، ثم إن ما نصبه الشارع علامة على أحكامه مقدم العمل به على مثل هذا الأصل، وقد نصب هنا ما يدل على طلب خروج الغاصب من هذه المزرعة، وهو تخفيف الضرر.

فإن قيل إن هذا الحكم -الحكم على الشيء وضده بحكم واحد صحيح على أصل التكليف بما لا يطاق، نعم، (و)لكن يجب أن يعلم أن (من جوز تكليف ما لا يطاق عقلا فإنه يمنعه شرعا) وقد تقدم الكلام على حقيقة الأمر في ذلك مختصرا، وإنما منعه من منعه شرعا (لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾)، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾ و ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ وغير ذلك من النصوص الشرعية الدالة على أن هذا التكليف غير وارد في هذا الدين.

وهذا الذي ذكرناه من أن هذا الخارج لا يأثم بخروجه، وأنه مطلوب بتحصيله، هو ما عليه الأئمة وجمهور الفقهاء.

قال ابن برهان: وهذا مما أجمع عليه كافة الفقهاء والمتكلمين. قال الأبياري: " وإذا تحقق الامتثال من كل وجه استحالت المعصية، ولله حكم على هذا المتوسط، فإذا أمره بالخروج وحرم عليه المكث ولم يتوجه واجب آخر، وفعل ما طلب منه من كل وجه فكيف يتصور أن يكون عاصيا". وقال الزركشي: " وحاصله أنه لا معصية إلا بفعلِ منهي عنه، أو ترك مأمور به، وقد سلم انتفاء النهي به فانتهض الدليل عليه.

وأما مأخذ المتنازعين ومدركهما فإن أبا هاشم بنى قوله هنا على القبح العقلي وقد تقدم ذكر ذلك".

وأما مدرك غيره فقال ابن برهان: " وأما وجه البناء على مذهب أهل السنة فإنهم يقولون: فإنا نتلقى الحل و الإباحة والحظر والتحريم من الشرع وقد أمر الشرع بالخروج، وأقل مراتب الأمر أن يكون محمولا على الإباحة. وفاعل الإباحة لا يعصي بذلك، وإذا كان متابعا أمر الشرع بالامتثال في الخروج لم يوصف بالاعتداء"[1].

(١) الوصول إلى الأصول/ ابن برهان/ ١/ ١٩٨

هذا ما تقرر عند الجمهور في هذه المسألة.

(فإن قيل: فإن رجحتم جانب الخروج) في حق متوسط المزرعة هذا (لتقليل الضرر) عن المغصوب منه (فما قولكم فيمن سقط) بغير اختياره أو باختياره على الراجح (على صدر) ضعيف كـ(ـصبي محفوف بصبيان) أو جريح محفوف بجرحى (وقد علم أنه لو مكث) واستمر من غير انتقال (قتل من تحته) وهو الذي سقط عليه (أو انتقل) عنه (قتل من) كان (حواليه) من الأكفاء للمسقوط عليه، إذ لا يوجد موضع يعتمد عليه إلا أبدانهم (ولا ترجيح) يتأتى التمسك به في بناء الحكم في ذلك، إذ كل هؤلاء الصبيان والجرحى أكفاء، فلا تفاوت بينهم يفيد في الترجيح (فكيف السبيل) إلى درك الحكم في هذه المسألة؟

(قلنا: يحتمل أن يقال) له (أمكث) وجوبا حيث سقطت (فإن الانتقال) عنه (فعل مستأنف) وهو (لا يصح) ولا يقع (إلا من حي قادر) لأن من شرط الفعل الحياة والقدرة.

(وأما ترك الحركة فـ)ـإنه أمر عدمي (لا يحتاج إلى استعمال قدرة. ويحتمل أن يقال:) له أن (يتخير) بين الاستمرار على المسقوط عليه والانتقال إلى كفئه لتساويهما في الضرر (إذ لا ترجيح) في ذلك. (ويحتمل أن يقال: لا حكم لله تعالى فيه) وعلى هذا (فـ)ـله -أي الساقط- أن (يفعل ما يشاء) من الاستمرار والانتقال (لأنه الحكم) الشرعي (لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص، ولا نص في هذه المسألة، ولا نظير لها في المنصوصات حتى يقاس عليه، فبقي) حكمها (على ما كان قبل ورود الشرع) من البراءة الأصلية (ولا ينبغي خلو واقعة عن الحكم) الشرعي، بل يكون خلوها من حكم الشرع هو حكمها (فكل هذا محتمل وأما تكليف المحال فـ)ـهو (محال) بلا نزاع.

وهذا الاحتمال الأخير هو قول إمام الحرمين في " البرهان " إذ قال: " والوجه المقطوع سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار سخط الله تعالى وغضبه عليه، أما وجه سقوط التكليف فلأنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه، ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا مخلص له منه ".

وقد سأل المصنف إمام الحرمين في كبره عن مقاله هذا فقال له: " كيف تقول لا حكم، وأنت ترى أنه لا تخلو واقعة عن حكم؟ فقال: حكم الله أن لا حكم. قال له المصنف: لا أفهم هذا. قال: وقد كررت عليه هذا السؤال مرارا، ثم رد هذا القول فقال: ولو جاز أن يقال: نفي الحكم حكم لجاز أن يقال ذلك قبل ورود الشرع وبعد وروده. وعلى الجملة جعل نفي الحكم حكما تناقض، فإنه جمع بين النفي والإثبات إن كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل والترك، وإن عناه فهو إباحة محضة لا متبين لها في الشرع "[1].

قال الأبياري عن قول المصنف - لا أفهم هذا -: " وهذا أدب جمّ منه وتعظيم المشايخ "[2].

وقال الزركشي: " قوله: هذا - لا أفهمه - يعني لا لعجز السامع عن فهمه، بل لكونه غير مفهوم".

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

---

(١) انظر: المنخول/ ص: ٤٧٨ - حاشية العطار على المحلي/ ١/ ٢٦٨

(٢) التحقيق والبيان/ الأبياري/ ١/ ٨٢٦

المسألة الثالثة

(مسألة) المقتضى -بصيغة اسم المفعول- والمطلوب بالتكليف ما هو؟

فإنه إذا تقرر أنه لا تكليف إلا بفعل، فإن ذلك يعم ما طلب فعله وما طلب تركه على السواء، فالفعل هو المطلوب إدخاله إلى الوجود في كلا الأمرين، فما هو هذا الفعل المكلف به، والمقتضى بخطاب الشرع فيهما؟

الذي تقرر في ذلك هو أن الأصوليين (اختلفوا في) عين هذا الفعل (المقتضى) والمطلوب إيقاعه (بالتكليف) هل هو الإقدام، أو الكف، أو هو الإقدام في الفعل والكف في النهي الوارد في هذا الأمر؟

(و)المنقول فيه هو أن (الذي عليه أكثر المتكلمين) هو (أن المقتضى) والمحكوم (به) على المكلف بموجب التكليف هو (الإقدام) للنفس على كسب الفعل المكلف به، وتحصيله، (أو الكف) والإحجام للنفس عما يبطل الفعل المكلف به (وكل واحد) منهما يصح التكليف به لأنه (كسب العبد) كما هو معلوم (فالأمر بالصوم) مثلا (أمر بالكف) عما يخل بماهيته ويفسده، فماهيته تتحقق بهذا الكف (والكف فعل) نفسي (يثاب عليه) شرعا، هذا ما يتعلق بالمقتضى والمطلوب بالفعل المدلول عليه بصيغة "اِفْعَل".

(و)أما (المقتضى) والمطلوب (بالنهي) فإن في تعيينه خلافا بين أهل هذا الفن، فقيل: إنه الإتيان بضد من أضداد المنهي عنه إن كانت له أضداد كثيرة، أو بضده إذا لم يكن له إلا ضد واحد، وعليه فالمقتضى والمطلوب بالنهي (عن الزنا والشرب) للخمر -مثلا- هو (التلبس بضد من أضداده) أي أضداد المنهي عنه الذي هو الزنا أو شرب الخمر -مثلا- (و)المقصود بهذا الضد هنا كما هو ظاهر (هو الترك) بمعنى كف النفس عن الفعل (فيكون مثابا على) هذا (الترك الذي هو فعله) بناء على أن الترك فعل، وهو الراجح. والترك ضد بالمعنى

الأعم؛ إذ هو أعم من جميع الأضداد، فما من ضد يفعل إلا وهو مشتمل على الترك. والقول بهذا، وهو أن المطلوب بالنهي هو ضد المنهي عنه، هو مذهب الجمهور، ولكنهم لم يقولوا هو الترك، وإنما قالوا ضد الفعل المنهي، فضد الزنا هو النكاح المباح مثلا، وشرب الخمر ضده شرب المباح مثلا أو الأكل لشيء مباح إلخ. وعللوا ذلك بأن العدم غير مقدور فلا يقع التكليف به. قال ابن السبكي في نقل هذا المذهب " بأن النهي تكليف، والتكليف إنما يراد بما هو مقدور للمكلف، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدورا للمكلف، وذلك لأن المقدور ما للقدرة فيه تأثير، والعدم الصرف يستحيل أن يكون أثرا للقدرة. وبتقدير أن يكون العدم أثرا يمكن إسناده للقدرة، لكن العدم الأصلي لا يمكن إسناده إلى القدرة، لأن الحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا، وإذا تقرر هذا فمتعلق النهي أمر وجودي ينافي المنهي عنه، وهو المطلوب"(١)

وخالف ابن السبكي وأبوه الجمهور في هذه المسألة وفي ذلك يقول ابن السبكي: " إن قول الجمهور المطلوب بالنهي فعل ضد النهى عنه ليس بجيد من حيث اللفظ وقد يكونه الخلل في ذلك من جهة من عبر عنهم فإن النهي قسيم الأمر، والأمر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمرا ولكان النهي من الأمر وقسيم الشيء لا يكون قسما منه ولا شك أن كل متلبس بفعل هو تارك لضده وكل من الفعلين الفعل والترك يصح أن يؤمر به وأن ينهي عنده مثاله السفر والإقامة ضدان والتارك للسفر متلبسين بالإقامة فهل الترك للسفر نفس الإقامة أو معنى آخر؟

فيه بحث يشبه البحث في الحركة هل هي الحصول في حيز مسبوق بالحصول في غيره أو هي نفس الانتقال من حيز إلى حيز وفيه قولان للمتكلمين، وإن

---

(١) الإبهاج/ السبكي/ ١/ ٧١. وانظر ما اعترض به على هذا الدليل فيه.

كان كل واحد منهما يلزم الآخر فمتى انتقل من حيز فقد حصل في غيره ومتى حصل في غيره بعد حصوله فيه فقد انتقل، فكل من المحصولين أمر ثبوتي يمكن أن يعقل وحده والانتقال أمر نسبي لا يعقل إلا بينهما فكذلك المنهي عنه ارتكابه شيء لا يحتاج في تصوره إلى غيره وفعل ضده شيء لا يحتاج في تصوره إلى غيره والانتهاء شيء ثالث. وهو عندي هو المطلوب بالنهي لا كما قاله الجمهور ولا كما قاله أبو هاشم وعندي أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته ولكن العبارة عنهم لم تحرر فإذا قلت لا تسافر فقد نهيته عن السفر والنهي يقتضي الانتهاء لأنه مطاوعه تقول نهيته فانتهى والانتهاء هو الانصراف عن المنهي عنه وهو الترك وهو الانزجار المطاوع لزجر والانكفاف وما أشبه ذلك ولغة العرب تشهد لهذا والمعقول أيضا يشهد له ويفرق في العقل وفي اللغة بين قولنا لا تسافر وبين قولنا أقم وإن أقم أمر بالإقامة من حيث هي فقد لا يستحضر معها السفر وان لا تسافر نهي وزجر عن السفر فمن أقام قاصدا ترك السفر يقال فيه انتهى عن السفر ومن لم يخطر له السفر بالكلية لا يقال له انتهى عن السفر، ويقال له مقيم والانتهاء أمر معقول وهو فعل ويصح التكليف به وكذلك في جميع المناهي الشرعية كالزنا والسرقة، والشرب ونحوها المقصود في جميعها الانتهاء عن تلك الرذائل ولا يفهم في وضع اللسان وتصور العقل غير ذلك ومن لازم ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد من أضداد المنهي عنه فالعبارة المحررة أن يقال: إن المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه"[1]. هذه هي صورة مذهب ابن السبكي وأبيه في هذه المسألة.

(وقال بعض المعتزلة) إن النهي (قد يقتضي) ويطلب (الكف فيكون فعلا)، (و) قال أبو هاشم (قد يقتضي) النهي (أن لا يفعل) المنهي عنه (و) أن

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، ٧٥ - ٧٦.

(لا يقصد التلبس بضده) فيكون المقتضى به والمطلوب هو الانتهاء، وهو عدم الحركة. ووافقه على هذا بعض المعتزلة، واستدل على مذهبه هذا بأن من دعاه الداعي إلى الزنا فلم يفعله فالعقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يحضر ببالهم فعل ضد الزنا، فعلمنا أن العدم الأصلي يصلح أن يكون متعلق التكليف، لكن جمهور المعتزلة أنكروا ذلك. قال الزركشي: " قال القاضي: ولما باح بهذا خالفه أصحابنا من المعتزلة وقالوا ما زلت منكرا على الجبرية إثبات الثواب والعقاب على ما ليس بخلق لهم، وليس بفعل لهم على التحقيق، ثم صرت إلى ثبوت الذم من غير إقدام على فعل، وسمي بهذه المسألة أبا هاشم الذمي، حيث أثبت الذم بالمعدوم. وبهذا يهدم أهم قواعده في التعديل والتجويز. "[1]

وقد شدد النكير على أبي هاشم هذا، (فأنكر الأولون) ممن قالوا: إن النهي يقتضي التلبس بضده (هذا وقالوا: المنتهي) المنكف (بالنهي مثاب) لأنه ممتثل ما أمر به (ولا يثاب إلا على شيء) موجود (وأن لا يفعل عدم) أصلي (وليس بشيء) لأن المعدوم لا يسمى شيئا على الصحيح، خلافا لبعض المعتزلة (ولا) يمكن أن (تتعلق به قدرة، إذ القدرة) إنما (تتعلق بشيء) متصف بالوجود (فلا يصح) تحصيل (الإعدام بالقدرة) فلا يمكن أن تكسب انتفاء الشيء بالقدرة، كأن تقول للمأمور أنت مكلف بانتفاء الظلم، فهذا مقتضى لا يمكن أن يصدر منه، (وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على شيء؟) هذا محال. وقد ورد مثل هذا الاعتراض في المحصول وغيره مكررا، ثم إن هذا الذي ذكره أبو هاشم من أن العقلاء يمدحون من دعي إلى حرام ولم يفعله دليل على أن ما مدح عليه واقع تحت المقدور، وأنه الكف. وأما مدحه على عدم دخول شيء ما إلى الوجود دون تأثير منه فلا يتصور له وجه، أو لا مدح إلا على كلفة.

---

(١) البحر المحيط/ ٢/ ٤٣٤.

لكن ورد على هذا الاعتراض على أبي هاشم إيرادات منها:

أولا: أن الرد الأشعري هنا فيه نقض أحد أصولهم، وهو جواز التكليف بالمحال، وقد نقضوه بقولهم: " التكليف إنما يرد بما يقدر عليه المكلف.

نعم، أجاب السبكي عن هذا بقوله: " وهذا الدليل متوقف على قاعدة، وهي أن اللغات لم يوضع الطلب فيها إلا للمقدور دون المعجوز عنه. ونحن إن قلنا بجواز التكليف بما لا يطاق، فإنما نقول به في أحكام الربوبية، لا في الموضوعات اللغوية لتحصيل المقاصد العادية.[١]

ثانيا: أن العدم نوعان: العدم المحض، والعدم الذي ليس بمحض، وترك الزنا ـ مثلا ـ من هذا الأخير، لأنه عدم مضاف، والعدم المضاف ليس بعدم محض، وبذلك يكون مقدورا، ويمكن تحصيله. فإن كان مراد أبي هاشم بالعدم ما يمكن تحصيله، وهو إعدام دخول المنهي عنه في الوجود، فإن رأيه ورأي الجمهور متقاربان، وإن أراد العدم المحض الذي لا يستطيع المكلف تحصيله فإن رأيه مخالف لرأي الجمهور، ورأيه عندهم باطل.

ثالثا: أن قولهم: " القدرة لا بد لها من تأثير " معترض عليه بأنه إذا كان المقصود بالقدرة ما له أثر يستند إليه فذلك أمر غير مسلم، لأن التكليف لا يعتمد هذه القدرة، بل ذلك معتمد في الفعل، وأما في الترك فلا. وإن كان المقصود بالقدرة ما يجده كل أحد في نفسه وهو أن سليم الأعضاء القوي يدرك من نفسه أنه متى أراد الفعل فعل، ومتى أراد الترك ترك، ويجد في نفسه التمكن فنحن نسلم ذلك، ونمنع أنه غير قادر بهذا الاعتبار.

(و) أما القول (الصحيح) المختار في هذه المسألة فهو القول بالتفرقة بين ما يشترط فيه القصد وما لا يشترط فيه، بـ(أن الأمر فيه) أي في هذا المقتضى

---

(١) الإبهاج/ السبكي/ ٢/ ٧١

بالتكليف الذي هو الكف - الترك - (منقسم) إلى كف يكون فيه القصد شرطا، وإلى كف لا يشترط في ذلك، (أما الصوم) مثلا (فـ) إن (الكف فيه مقصود) لأنه متعلق التكليف فيه (ولذلك تشترط فيه النية) فإن فعل بغير نية انتفت حقيقته، (وأما الزنا والشرب) مثلا (فقد نهي عن فعلهما، فيعاقب فاعلهما) لعصيانه (ومن لم يصدر منه ذلك) بأن لم يفعلهما (فـ) إنه (لا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد) من تركهما (كف الشهوة عنهما) تقربا إلى الله - تعالى - بذلك (مع التمكن) منهما (فهو مثاب على فعله) هذا الذي هو هذا الكف مع قصده الطاعة به، (وأما من لم يصدر منه المنهي عن فعله فـ) إنه (لا يعاقب عليه ولا يثاب، لأنه لم يصدر منه شيء) والثواب والعقاب لا يكونان على ما ليس بشيء (ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع) من نهيه عما نهى عنه (أن) لا تحصل من المكلف و (لا تصدر منه الفواحش) والمعاصي (وأن لا يقصد منه التلبس بأضدادها)، فيكون ذلك من المقاصد العامة للشريعة لما فيه من إقامة الصلاح في الأرض وفي الخلق.

وهذا الذي ذكره المصنف هنا هو مذهبه في هذه المسألة، نعم، قال الزركشي: " نقل التبريزي عن الغزالي موافقة أبي هاشم، وهو معذور في ذلك، فإنه قال في" المنخول " قبيل باب العموم: وأما الترك فعبارة عن أضداد الواجب كالقعود عند الأمر بالقيام، ثم يعصي بترك القيام لا بالقعود، ووافقنا عليه أبو هاشم. "(١)

وهذا الذي ذكره الزركشي نقلا عن الغزالي في المنخول نصه:

"وأما التروك فعبارة عن أضداد الواجبات كالقعود عند الأمر بالقيام، ثم يعصي بترك القيام لا بالقعود، ووافقنا عليه أبو هاشم فسمي أبو هاشم الذمي من حيث إنه علق الذم بالمعدوم. "(٢)

---

(١) البحر المحيط/ ٢/ ٤٣٥

(٢) المنخول: ١/ ٢٠٧-٢٠٨.

هذا تمام البيان لما أورده المصنف في هذه المسألة، ولنزدها بيانا بإيراد أمور نختمها بها، وهي:

أولا: أن هذه المذاهب الثلاثة يمكن أن ترجع إلى مذهب واحد، وهو أن مقتضى النهي هو إعدام المنهي عنه، إذ يمكن أن تفسر هذه المذاهب كلها بهذه العبارة.

ثانيا: أن هذه المسألة ظاهرها عند من يقول: المكلف به النهي هو فعل الضد، أنها من مسألة " الأمر بالشيء نهي عن ضده " وذلك لأن الشيء قد يفسر في هذه المسألة بالترك، وقد يفسر بالفعل، فإن فسر بالترك فإن هذه المسألة هي نفسها مسألة: المقتضى بالنهي فعل الضد التي كلامنا فيها.

ولكن ابن السبكي أنكر هذا وأجاب بأنهما مسألتان مختلفتان، إذ فرق بينهما بفروق:

أحدها: أن البحث في مسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده بحث لفظي، وأما البحث في هذه المسألة ـ المطلوب بالنهي فعل الضد ـ فإنه بحث معنوي. ذكره الأصفهاني في شرح المحصول.

ثانيها: أن قولنا: النهي عن الشيء أمر بضده بحث في المتعلقات ـ بكسر اللام ـ فإن النهي متعلق بالمنهي عنه، والأمر متعلق بالمأمور.

وقولنا: المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه بحث في المتعلَّقات -بفتح اللام-.

ثالثها: أن البحث في مسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده بحث في دلالة الالتزام على المنهي عنه، فتقول: متى نهي عن الشيء مطابقة دلت على طلب ضده التزاما. وأما البحث في هذه المسألة: " المقتضى بالنهي فعل الضد "

فإنه بحث في دلالة المطابقة. ما مدلولها المطابق، هل العدم أو ضده؟ وهذان الفرقان ذكرهما القرافي. [1]

رابعا: أن الخلاف في هذه المسألة قد ينبني على الخلاف الحاصل في مسألة المكلف به هل من شرطه أن يكون مقدورا أم لا؟ وهذه أيضا قد بني الخلاف فيها على مسألة فائدة التكليف، والغرض منه، هل هو الامتثال أو الابتلاء؟ فمن قال فائدة التكليف الامتثال قال: لابد من القدرة، ومن قال الابتلاء فإنه لا يشترط ذلك.

خامسا: أن من قالوا بأن من شرط المكلف به أن يكون مقدورا قد يقع الخلف بينهم في كون الانتفاء مقدورا.

سادسا: أن الانتهاء الذي ذهب إليه السبكي ومن وافقه في هذه المسألة، والنفي الذي ذهب إليه أبو هاشم ومن معه فيها كلاهما اعتباري. ومن ثم فالعدول عن النفي إلى اختيار الانتهاء لا حاجة إليه ما دام المعدول عنه والمعدول إليه اعتباريين، ولا يتحقق فعل أي منهما إلا بفعل ضد المنهي عنه، لكن قد يقال: إنه لا مساواة بين النفي والنهي، لأن الانتهاء له علاقة بحالة نفسية وهي الانزجار والانكفاف، بينما النفي له علاقة بحالة الشيء المتروك.

(١) الإبهاج/ السبكي/ ٢/ ٧١

المسألة الرابعة

(مسألة) فعل المكره هل يدخل تحت التكليف أم لا.

الـذي أثمره النظـر الأصولي في ذلك هو المصير إلى الخلاف بين من يرى كون فعل المكره داخلا تحت التكليف، وبين من يرى خلاف ذلك.

وأمـا الصحيـح مـن ذلك فهو أن (فعل المكره) وهـو من يقدر على الإقدام والإحجام، ويصح منه الفعل والترك، وتصح نسبة الفعل إليه (يجوز أن يدخل تحت التكليف) لأنه يفهم الخطاب، ولـه الاختيار في الإقدام والانكفاف، فلا يتصور الإكراه إلا مع تصور اقتدار المكره، فمن به رعشة ضرورية لا يوصف بكونه مكرها، وإنما المكره في ذلك المختار لتحريكها، ولا استحالة في تكليفه بما دخـل تحـت اختيـاره واقتـداره، (بخـلاف فعل المجنـون والبهيمـة) فإنه لا يدخـل تحـت التكليـف (لأن الخلل) وعدم الأهلية (ثـم) أي فيما ذكر من فعل البهيمة والمجنـون- وقـد استعمل "ثَـمّ" هنـا للظرف المجـازي وهـو الفعـل المذكـور وهـو جائـز- متحقـق (في المكلف) وهو المجنـون والبهيمـة (لا في) الفعل (المكلف به) فإنه ليس موجب المنع بذاته، وإنما كلف المكره لاتصافه بشـرط التكليف، بخـلاف المجنون والبهيمـة، فإنهمـا لـم يكلفـا لانتفاء شـرط التكليـف فيهمـا، (فإن شـرط تكليف المكلف) هو أن يملك (السـماع) فيكـون سامعا للخطاب (و) أن يتصف بـ (الفهم) ليكون فاهما له (وذلك في المجنـون والبهيمـة معـدوم) كما تقـدم بيان ذلك (و) أما (المكـره) فإنه (يفهـم) الخطـاب، (وفعلـه) الـذي قصـد منـه (في حيّز الإمكان) لوقوعـه تحـت طاقتـه وقدرتـه (إذ يقدر على تحقيقه) وتحصيله (و) على (تركه) كذلك (فإن أكره على أن يقتل) غيره (جاز أن يكلف ترك) ذلك (القتل لأنه قادر عليه) أي الترك، ويكلف ذلك

(وإن كان فيه) أي في ذلك الترك (خوف) قتله و (الهلاك) له أي هلاكه. وهذا إن أكره على فعل ينقض ما كلف به شرعا، كصون الدم المعصوم.

(وإن كلف على وفق الإكراه) بحيث يكون التكليف والإكراه واردين على فعل واحد. ولو قال: وإن أكره على وفق التكليف لكان أحسن وأبين، لأن الإكراه هو المتأخر عن التكليف، وليس العكس، إلا أن المعنى واحد، وهو أنه إذا حصل هذا الضرب من الإكراه فالتكليف بذلك أيضا يصح، (فهو أيضا ممكن) وذلك (بأن يكره) مثلا (بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم) فإن ذلك مما اجتمع فيه الإكراه والتكليف الشرعي (إذ يجب قتلها) شرعا لرفع ضررها وحفظ نفس ذلك المسلم، (أو أكره الكافر على) الدخول في (الإسلام ف) إنه (إذا أسلم نقول قد) دخل في دين الله و (أدى ما كلف) ـه من الإيمان بالله ورسوله ﷺ هذا ما عليه غير المعتزلة والطوفي، وهذا ما قالوه.

(وقالت المعتزلة: إن ذلك) أي تكليف المكره (محال) وممتنع (لأنه لا يصح منه إلا فعل ما أكره عليه) لأنه ليس له مندوحة عما أكره عليه، (فلا يبقى له خيرة) وراء ذلك ليحصل له الثواب بفعل خلاف ما أكره عليه.

(وهذا) الذي ذكره المعتزلة ـ هنا ـ (محال) لأنه مخالف لحقيقة ما تقتضيه قدرة هذا الشخص الذي عرض له هذا الإكراه (لأنه قادر على) عدم فعل ما أكره عليه، وعلى (تركه) بكف نفسه عنه (ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه) من فعل محرم شرعا كمثل ما (إذا أكره على قتل مسلم) أو الزنى، فإنه مكلف بامتثال ما طلب منه شرعا في ذلك، (وكذلك) هو مكلف بالأمر الشرعي فيما وافق فيه الإكراه التكليف، كما (لو أكره على قتل حية) همت بقتل مسلم (ف) إنه (يجب) عليه (قتل) هذه (الحية) لما في ذلك من حفظ نفس أوجب الله ـ

تعالى - حفظها، (و) كذلك الحال فيما (إذا أكره على إراقة الخمر) وإتلافها (فـ) إنه (يجب عليه إراقة الخمر) هذه.

(و هذا) كله (ظاهر) بين من حيث تصوره (ولكن فيه غور) مستتر يحتاج إلى إزالة الغطاء عنه، (وذلك) الغور هو استحالة الطاعة والامتثال مع هذا الحال وهو الإكراه، (لأن الامتثال) الإتيان بالشيء المأمور به (إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث) النفسي (له بباعث الأمر و) داعي (التكليف دون باعث الإكراه) وموجبه (فإن أقدم) على فعل المأمور به شرعا (لـ) أجل (الخلاص) والنجاة (من سيف المكرِه) - بكسر الراء - من قتله، فإنه (لا يكون مجيبا داعي الشرع) ولا ممتثلا أمره، (وإن انبعث بداعي الشرع) وانتهض للفعل (بحيث كان يفعله لولا) فرض (الإكراه) عليه (بل كان يفعله) على كل حال حتى (لو أكره على ترك فـ) إنه (لا يمتنع وقوعه طاعة) لأنه حصل الانبعاث له بداعي الشرع وامتثال أمره (لكن لا يكون مكرها) لأنه لم يكن عن الإكراه عليه أيّ تأثير، فوجوده وعدمه سيان، فالفعل حاصل منه على كل حال (وإن وجد صورة التخويف) فإنه لا عبرة بها من حيث حصول الفعل، (فليتنبه لهذه الدقيقة).

وهذا الذي أورده المصنف هنا أورده الأبياري ورده قائلا: " وقد وجه أبو احمد إشكالا على من يقول: يصح التكليف مع الإكراه. وتلخيص سؤاله أن قال: المكره لا يخلو: إما أن يقدم بباعث السيف، فلا يكون فعله طاعة، أو يقدم بباعث الأمر خاصة، بل كان يفعله لو أكره على تركه، فلا يكون مكرها. ثم قال: فليتنبه لهذه الدقيقة. ومقصوده أنه لا يصح أن يكون مكرها مطيعا، فيخرج منه أن لا يكون مكلفا مطيعا. وهذا زلل. وإذا تحقق الإمكان، تصور التكليف. فإن كانت النية شرطا، وجب الإتيان بها. وإن فقدت، بكل العمل، لا لاستحالة التكليف، بل للإخلال بشرطه. وإن لم تكن النية شرطا، حصل

المطلوب، وإن لم يكن الفاعل مكرها. كما لو أكره على رد الغصب والودائع، وقضاء الديون بأنواع العذاب. فلا حاصل لما ذكره هذا الإنسان"[١].

قلت: بل له حاصل متين وهو أن الطاعة التي نكون من ثمرة التكليف لا تكون حاصلة إلا بامتثال يوجبه باعث الأمر، فإن تخلف ذلك تخلفت الطاعة، والتكليف الذي قصده المصنف هنا هو ما لا يتق إلا بالطاعة. وأما التكليف الذي يتحقق بلا طاعة كرد المغصوب ونحو ذلك فإنه ليس مراد المصنف هنا، وهو أجل من أن يريد غير هذا. فليتنبه لهذا.

هذا ما تقرر في حكم المكره الذي تقدم أن المراد به هو من يستطيع الإقدام والإحجام، ويصح منه الفعل والترك، ويحق نسبة الفعل إليه.

وأما المكره الذي عطل الخوف كل قواه النفسية بحيث لا يقدر على الإحجام ولا على الفعل، فهذا غير مكلف.

قال البرماوي: " المكره كالآلة يمتنع تكليفه، قيل باتفاق. لكن الآمدي أشار إلى أنه يطرقه الخلاف من التكليف بالمحال، لتصور الابتلاء منه بخلاف الغافل، وحينئذ فلا تكليف بفعل الملجأ إليه لأنه واجب الوقوع، ولا بترك الملجأ إلى تركه، لأنه ممتنع الوقوع. "[٢]

وقال ابن قاضي الجبل: إذا انتهى الإكراه إلى سلب القدرة والاختيار، فهذا غير مكلف.[٣]

وقال الآمدي: والحق أنه إذا خرج بالإكراه إلى حد الاضطرار، وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل إليه كنسبة حركة المرتعش إليه أن تكليفه به إيجادا

---

(١) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٦٠).

(٢) انظر: الكوكب المنير/ ابن النجار/ ١/ ٥٠٨

(٣) ن م/ ص:

وعدما غير جائز إلا على القول بتكليف ما لا يطاق، وإن كان ذلك جائزا عقلا، لكنه ممتنع لقوله ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"(1).

وهذا الضرب من الإكراه هو الذي يطلق عليه الإكراه الملجئ، فإن كان هو الذي أورده البيضاوي في المنهاج " كما صرح به، وابن السبكي في " جمع الجوامع " وقرروا الحكم على وفقه، وقرروا بأنه غير مكلف فإنه لا خلاف بينهم وبين جمهور الأشاعرة، إذ المكره عندهم ليس هو المكره عند من يحكمون بأنه مكلف، وهو الذي كلام المصنف فيه، فإن هذا نوع وذاك نوع، وبذلك فإنه لم يقع التوارد في هذه المسألة على موضوع واحد. وعليه فإن القول بأن ابن السبكي والبيضاوي وغيرهما على وفاق مع المعتزلة في هذه المسألة غير صحيح، لأن هذا المكره الذي كلام ابن السبكي فيه هو الذي صارت تصرفاته كتصرف المرتعش، وهذا ـ كما رأيت ـ جمهور العلماء على أنه غير مكلف. وقد عرف المحلي المكره بأنه الذي لا مندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به.

(1) الإحكام/ الآمدي/ 1/ 220

المسألة الخامسة

(مسألة) الفعل المأمور به هل من شرط الأمر به أن يكون شرطه الشرعي حاصلا قائما بالمأمور، أم أن المأمور به يوجه للمكلف به سواء وجد شرط ذلك المأمور به أم لا؟

والذي تقرر في ذلك هو الخلاف؛ فذهب بعضهم إلى أن حصول الشرط الشرعي شرط في توجه الأمر إلى المأمور به، وذهب آخرون إلى خلاف ذلك، والصحيح من ذلك هو أنه (ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه) الشرعي (حاصلا) للمأمور، وقائما به (حالة الأمر) من الشارع (بل يتوجه الأمر) الشرعي (بـ) طلب تحصيل (الشرط) الشرعي الصحي الذي لا يصح مشروطه إلا به، لا الوجوبي فإن وجوده مقدما شرط في التكليف، وهذا الشرط الصحي يشمل كل ما لابد منه في تحصيل صحة مشروطه، فيتناول السبب، وما لا يتم مشروطه إلا به بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ويحترز بالشرعي هنا عن الشرط اللغوي، والشرط العقلي، فإنهما شرطان في توجه الأمر إلى المكلف، (و) كما يتوجه الأمر بتحصيل هذا الشرط ـ الشرط الشرعي ـ إلى المأمور يتوجه كذلك الأمر إليه بتحصيل (المشروط) بفعله والإتيان به (ويكون مأمورا بتقديم) تحصيل (الشرط) قبل مشروطه، وهذا ضروري بالطبع، فلا بد أن يمضي على وفقه في الشرع، لتوقف وجود المشروط على شرطه عادة ثم شرعا.

وهذا الذي قرره المصنف هنا من أنه لا يشترط في المأمور به وجود شرطه هو ما عليه أكثر العلماء.

وبناء على هذا (فـ) إنه (يجوز) عقلا وشرعا (أن يخاطب الكفار بفروع الإسلام) كالصلاة والزكاة والصوم ونحوها، والمنهيات كقتل النفس المعصومة وشرب الخمر، مع انتفاء شرطها في الجملة لتوقفها على النية التي

لم تصح من الكافر، وعلى هذا المذهب ـ جواز تكليف الكفار بفروع الشريعة ـ عقلا جماهير أهل العلم. قال إلكيا الهراسي: إنه محل وفاق. قال الزركشي: مراده وفاق أصحابنا وإلا فقد نقل ابن برهان في الأوسط عن عبد الجبار وغيره أنه لا يجوز أن يخاطبوا عقلا بالفروع، وحكاه صحابه كفاية الفحول في علم الأصول " عن الحنفية، فقال: أجازه عقلا قوم، ومنعه آخرون[1].

وأما جوازه شرعا، فهو مذهب مالك. قال القاضي عبد الوهاب وأبو الوليد الباجي: إنه ظاهر مذهب مالك. وهو ـ أيضا ـ مذهب أحمد والشافعي والأشعرية وأبي بكر الرازي الجصاص والكرخي، والحنفية العراقيين.

وإذا كان الكفار مخاطبين بهذه الفروع فإنهم يخاطبون بها (كما يخاطب المحدث بالصلاة) بلا فرق، ويحصل ذلك (بشرط تقديم) الشرط على مشروطه، كما يكون تقديم (الوضوء) على الصلاة، (و) يخاطب (الملحد بتصديق الرسول) المرسل إليه، لكن (بشرط تقديم الإيمان بالمرسل) بكسر السين المهملة، وهو الله تعالى ـ. هذا ما عليه من ذكر من أهل العلم، ومن وافقهم في هذه المسألة.

(وذهب) جمهور (أصحاب الرأي إلى إنكار ذلك) والمراد بأصحاب الرأي الحنفية، ولكن قال الدبوسي: ليس عن أصحابنا المتقدمين في هذه المسألة نص، وإنما تؤخذ من فروعهم. وهذا ما قاله ـ أيضا ـ السرخسي والعالِم من الحنفية. وعلى هذا المذهب عبد الجبار من المعتزلة، وأبو حامد الإسفراييني. وقال الأبياري: إنه ظاهر مذهب مالك. قال الزركشي: واختاره ابن خويز منداد المالكي، وقال في كتابه المسمى بـ" الجامع " إنه الذي دلت عليه مسائل مالك؛ التي منها أنه لا ينفذ طلاقهم ولا أيمانهم، ولا يجري عليهم حكم من الأحكام، وزاد حتى قال: إنهم

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ١٢٥

إنما يقطعون في السرقة ويقتلون في الحرابة من باب الدفع، فهو تعزير لا حد، لأن الحدود كفارة لأهلها، وليست هذه كفارات. وزاد قال: إن المحدث غير مخاطب بالصلاة إلا بعد فعل الطهارة، واستدل على ذلك من كلام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله في الحائض: إنها تنتظر ما بقي من الوقت بعد غسلها وفراغها من الأمر اللازم[1]، ولابن السبكي ردّ على ابن خويزمنداد هنا، فانظره وتأمله.

فهؤلاء جميعا نسب إليهم إنكار كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة. (والخلاف) بين أولئك المجوزين وهؤلاء المانعين (إما) أن يكون (في الجواز) العقلي، وكل ما جاز عقلا فإنه قد يجوز شرعا، (وإما) أن يكون (في الوقوع) أي وقوعه شرعا، مع القول بثبوت جوازه عقلا.

(أما الجواز العقلي فـ) إنه (واضح) صحيح الثبوت (إذ لا يمتنع) عقلا (أن يقول الشارع: بني الإسلام على خمس) فرائض (وأنتم مأمورون بـ) فعل (جميعها، و) لكن (بـ) شرط (تقديم) الدخول في (الإسلام من جملتها، فيكون الإيمان مأمورا به لنفسه) ولذاته باعتبار أنه من هذه الخمس (ولكونه) أيضا (شرطا لـ) صحة (سائر العبادات) الأخرى، كالصلاة والصوم، فيكون الإيمان مأمورا به لذاته أولا، ثم لكونه شرطا في سائر العبادات الأخرى ثانيا، فيكون مطلوبا الإتيان به وتحصيله (كما) تقدم (في) شأن (المحدث) المخاطب بالصلاة بشرط تقديم الوضوء، (والملحد) المخاطب بتصديق الرسول بشرط الإيمان بالمرسل وهو الله تعالى.

(فإن منع مانع الجميع) مما ذكر وحكم باستحالته (وقال: كيف يؤمر) هذا الشخص (بما لا يمكن) منه (امتثاله، و) الإتيان به على وجهه، أي كما أمر به فهو عاجز عن ذلك، فـ(المحدث) ـ مثلا ـ (لا يقدر على الصلاة) فكيف

---

(١) البحر المحيط/ ١/ ١٢٨

يخاطب بها (فهو) في الحقيقة غير مأمور بالصلاة، وإنما هو (مأمور بالوضوء) الذي هو شرط الصلاة (فإذا توضأ) ورفع بذلك ما به من حدث (توجه عليه حينئذ الأمر بالصلاة) ولو أنه لم يتوضأ لن يؤمر بالصلاة، بل يبقى مأمورا بالوضوء فقط، وقد يمضي عمره كله من غير أن يكون مخاطبا بالصلاة.

(قلنا:) ليس الأمر كذلك (فـ) إنه بمقتضى ما قلتم (ينبغي أن يقال: لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره) فإنه (لا يعاقب على ترك الصلاة، لأنه لم يؤمر قط بالصلاة) كما ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة. (وهذا) باطل فإنه (خلاف الإجماع) بلا نزاع.

(وينبغي) كذلك بناء على هذا القول الباطل (أن لا يصح أمره) وخطابه حتى (بعد الوضوء بالصلاة، بل) يصح أمره وخطابه (بالتكبير) تكبيرة الإحرام (فإنه يشترط) أيضا (تقديمه) على سائر أفعال الصلاة وأقوالها الأخرى، فهي كالوضوء من حيث شرطيته، بل لا ينبغي (ولا) يصح أمره وخطابه (بالتكبير) نفسه، (بل) يصح أمره (بهمزة التكبير أولا ثم بالكاف ثانيا) ثم الباء ثالثا، (و) هكذا يمضي الخطاب والأمر (على هذا الترتيب) حتى آخر حرف من لفظة التكبير هذه؛ لأن كل واحد مما ذكر يتوقف على ما قبله.

هذا باعتبار ما تقتضيه العادة في ذلك، وإلا فإن ما ذكره من الحروف ليست شروطا شرعية فيما بعدها، وإنما تقدم بعضها على بعض شرط عادي.

(و) مثل هذا يقال (كذلك) في (السعي إلى الجمعة) فإنه مركب من جزئيات، وعليه فإنه (ينبغي أن لا يتوجه الأمر به إلا بـ) حصول (الخطوة الأولى) منه (ثم بـ) حصول (الثانية) وهكذا الحال إلى النهاية. ولا شك أن هذا الإلزام يقضي ببطلان قول من منع الأمر بالمشروط بدون وجود شرطه عقلا أو عادة.

(وأما الوقوع الشرعي) لهذا الأمر (فنقول) فيه: (كان يجوز أن يخصص خطاب الفروع بالمؤمنين) لأهليتهم لإيقاعها، وكسبها (كما خُصص وجوب بعض (العبادات) كالجمعة وجهاد الطلب (بالأحرار والمقيمين و) كما خصص ما لا يقدر المرضى عليه منها بـ (الأصحاء و) ما لا يصح فعله منها بغير الطهارة بـ (الطاهرات دون الحيض) والنوافس، (ولكن) لم يرد ما يدل على أن المؤمنين قد خصصوا بخطابهم بالفروع، بل الذي حصل هو أنه قد (وردت الأدلة) على تكليف الكفار بهذه الفروع و (بمخاطبتهم) بها. (وأدلته) النصية على ذلك (ثلاثة:).

الدليل (الأول) منها هو (قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ الآية.) وتمامها: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾﴾ (فأخبر) سبحانه (أنه عذبهم بترك الصلاة، وحذر المسلمين) بذلك، وخوفهم (به) لئلا يضيعوا الصلاة. وتكليفهم ببعض الفروع دليل على أنهم كلفوا بباقيها، إذ لا قائل بالفرق.

(فإن قيل: هذه) الحكاية (حكاية قول الكفار) وبذلك (ف) إنه (لا حجة فيها) لأن الكفار لا علم عندهم بأمور التكليف والشرع.

(قلنا) قد (ذكره الله - تعالى - في معرض التصديق لهم بإجماع الأمة) وبهذا يقع التخويف للمسلمين، (وبه يحصل التحذير) لهم. (وإذ لو كان كذبا لكان متضمنا ما لا يصح أن يكون سببا في تعذيبهم (كقولهم) يعني كأن يقولوا - مثلا - (عذبنا لأنا مخلوقون وموجودون) وما جرى مجرى ذلك من إيراد التعليل غير المناسب للعقاب في حدود مداركنا.

وبالجملة فالآية دالة على أنهم معذبون لإضاعتهم هذه الفروع و (كيف) يرتاب في هذا الأمر (وقد عطف عليه قوله) - تعالى - (﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾) وكونهم مأمورين بالإيمان ومخاطبين به أمر مجمع عليه، (فكيف يعطف

ذلك) الذي أجمع على أنه يعذب عليه (على ما لا) يقع (عذاب عليه)، يعني على فعله، فدلالة الاقتران تدل على التسوية، إلا أنها دلالة ضعيفة اختلف في حجيتها في العمليات، فكيف يصح الاحتجاج بها في العلميات التي لا يحتج فيها إلا بالقطعيات.

(فإن قيل) إن (العقاب) لم يحصل لهم إلا (بالتكذيب) بيوم الدين (لكنه (غلظ) وشدد عليهم (بإضافة) وزيادة (ترك الطاعات إليه) لا أن تركهم لهذه الفروع هو سبب عقابهم باستقلال.

(قلنا) هذا لا يصح فإنه (لا يجوز أن يغلظ) العقاب (بـ) سبب (ترك الطاعات) لو لم تجب (كما لا يجوز أن يغلظ بـ) سبب (ترك المباحات التي لم يخاطبوا بها)، أي لم يخاطبوا بتحريمها، أو لم يخاطبوا بالنهي بها أي فيها، فجاز لهم تركها.

(فإن قيل) نعم، (عوقبوا لا بترك الصلاة) وإن كان العقاب مضافا إليها، و (لكن) عذبوا (لإخراجهم أنفسهم بـ) سبب (ترك الإيمان عن العلم بقبح ترك الصلاة) فتعذيبهم إنما كان بسبب فرع الكفر هذا، وهو جهلهم بقبح ترك الصلاة.

(قلنا: هذا) القول (باطل من أوجه).

(أحدها: أنه ترك للظاهر من غير ضرورة) عقلية أو شرعية أو عادية توجب ذلك (ولا دليل) عقلي أو شرعي أو عادي يقضي بذلك (فإن ترك العلم بقبح الصلاة غير ترك الصلاة، وقد قالوا: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾) وهذا نص صريح، بأن ما سلكهم في سقر، منه ترك الصلاة.

الوجه (الثاني) الذي يدل على بطلان هذا القول (أن ذلك) الحصر للعقاب على هذا الجهل (يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات، وبين من اقتصر على الكفر) وحده، (لأن كليهما استويا في إخراج النفس بـ)

سبب (الكفر عن العلم بقبح المحظورات، والتسوية بينهما) باطلة فإنه (خلاف الإجماع)؛ إذ قد أجمعت الأمة على أن من كفر ولم يرتكب الموبقات والمحرمات ليس كمن كفر وارتكبها، فعذاب هذا الأخير أشد من الأول.

الوجه (الثالث) الذي يدل على فساد هذا القول هو (أن من ترك النظر والاستدلال ينبغي) بناء على هذا القول (أن لا يعاقب على ترك الإيمان) كذلك (لأنه أخرج نفسه -بترك النظر- عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والإيمان) وهكذا فكل من أخرج نفسه عن شيء كلف به بسبب ما فإنه لا يعاقب عليه، وهذا باطل بلا نزاع.

(فإن قيل:) إنهم يعنون بالمصلين المؤمنين، وبذلك فإن قولهم (﴿لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝٤٣﴾ أي) لم نك (من المؤمنين)، نعم، إنهم لم يقولوا لم نك من المؤمنين (لكن عرفوا أنفسهم بـ) نفي (علامة المؤمنين) عنهم، وهي إقامة الصلاة. هذا قد يكون المراد من كلام المصنف، ويمكن أن يكون معناه وهو الراجح على ما يبدو: لم نك من المصلين أي من المؤمنين فلم يذكروا المؤمنين، ولكن عرفوا المؤمنين أنفسهم بعلامة المؤمنين، وهي إقامة الصلاة.

والمصلي يطلق على المؤمن (كما قال ﷺ: نهيت عن قتل المصلين، أي المؤمنين)، وهذا الحديث رواه أبو داود، وهو حديث صحيح، فلم يذكرهم ﷺ باسمهم، و (لكن عرّفهم) وبينهم (بما هو شعارهم) وهو كونهم مصلين.

(قلنا: هذا) المعنى (محتمل) لأنه معنى مجازي و (لكن الظاهر) وهو الحقيقة هنا (لا يترك) الأخذ به والعمل بمقتضاه (إلا بدليل) يقضي بذلك، (ولا دليل للخصم) على هذا الذي ادعاه هنا.

(الدليل الثاني) هو (قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ﴾).

وتمام هذه الآية: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾﴾

(فـ) هذه (الآية نص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا وهو ما (لا) يكون في حق من لم يكن منه هذا الجمع (كمن جمع بين الكفر و) ما هو مباح مثل (الأكل والشرب) فإنه لا يعاقب إلا على كفره، وتسقط عنه تلك المضاعفة.

(الدليل الثالث) هو (انعقاد الإجماع على تعذيب الكافر على) ترك مأمور به دون أن يكون شرطه حاصلا، وهو (تكذيب الرسول) وهو أمر مأمور به دون أن يكون شرطه حاصلا، وهو الإيمان بالله تعالى (كما يعذب على الكفر بالله تعالى) بلا فرق.

(و) ثبوت (هذا) بالإجماع (يهدم معتمدهم) ومعتصمهم الذي تمسكوا به حجة على رأيهم في هذه المسألة، وذلك (إذ قالوا: لا تتصور العبادة) مجموعة (مع الكفر) في شخص واحد، (فكيف يؤمر بها) ويكلف بها الكافر؟ وهذا قول -كما ترى- قد سقط بهذا الإجماع، وهم من القائلين بهذا الحكم الثابت به على ما يعتقد، فكيف ينكرون شيئا هم يعتقدونه، وهب أنهم لم يعتقدوه، فالإجماع حجة عليهم.

ثم إنهم (احتجوا) أيضا (بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه) أي على الكافر (مع استحالة) صدور هذا عنه وامتناع (فعله) له (في) حالة (الكفر) الذي يضاد الطاعة ويمنع من الثواب، وينفي أهلية الخطاب بالأحكام الشرعية، كما أنه لا معنى لهذا الوجوب مع الكفر، (و) لا وجه له (مع انتفاء

وجوبه) عليه (لو أسلم) فهذا الوجوب عندما وجد شرطه سقط، وعندما انتفى شرطه وجد، أليس في هذا ما يناقض ما هو معلوم في شأن علاقة الشرط بالمشروط، ثم أليس في هذا ما يدل على أن هذا الشخص لم يكن مكلفا أصلا، وإسلامه إنما كشف عن ذلك، وعلى كل فالكافر لا سبيل إلى أن يكون مأمورا بهذه الفروع مخاطبا بهذا الوجوب لتعذر امتثاله أوامر ذلك، (فكيف يجب) ويتحتم (ما لا يمكن امتثاله) والإتيان به على وجهه؟

(قلنا) هذا الوجوب متقرر في حقه بأهليته للخطاب وقدرته على كسب شرط هذا المأمور به، وهذا كاف في تكليفه، وبذلك فإنه قد (وجب) عليه إيقاع هذه الفروع وهو مأمور بذلك (حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه) كما يعاقب على كفره، (لكن إذا أسلم عفي له عما سلف) له من العصيان وترك الامتثال لما أمر به (فالإسلام يجب) أي يسقط ويهدم أثر (ما قبله) ويكون بدء البناء بعده، وإنما شرع هذا ترغيبا للناس في الإيمان.

(ولا يبعد نسخ الأمر) من الشارع (قبل التمكن من الامتثال) والإتيان بالمأمور به، وهذا معتقد غير المعتزلة، وسيأتي الكلام على هذه المسألة. وإذا كان هذا النسخ ممكنا (فكيف يبعد سقوط الوجوب) عمن أسلم، وزواله عنه (بـ) سبب دخوله في (الإسلام) والله يحكم ما يريد.

(فإن قيل) إن الدخول في الإسلام كاشف عن عدم وجوب ما ذكر، لا أنه علة سقوطه فإنه (إذا لم تجب الزكاة) أي أداؤها (إلا بشرط) الدخول في (الإسلام، و) الدخول في (الإسلام الذي هو شرط الوجوب) فيها (هو بعينه مسقط) لوجوبها (فالاستدلال بهذا) الأمر (على أنه لم) يكن (يجب) ما ذكر من أداء الزكاة (أولى من إيجابه) والحكم بأنه مأمور به، (ثم الحكم بسقوط) ـه بسبب الدخول في الإسلام.

(قلنا) متمسكنا هو أنه (لا بعد في قولنا: استقر الوجوب بالإسلام، و) لكنه (سقط) وزال (بحكم العفو) ترغيبا للناس في الدين، ورحمة من الله بعباده، (فليس في ذلك مخالفة نص) من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ (ونصوص القرآن) الكريم (دلت على عقاب الكافر المتعاطي) المقترف (الفواحش) والمعاصي، وبهذا فهي قاضية بهذا الذي ذكرناه وقررناه في هذه المسألة (وكذا الإجماع) وهو دليل قطعي فإنه ـ كذلك قد (دل على الفرق بين كافر قتل الأنبياء والأولياء وشوّش) ولبّس أمور (الدين) وحقائقه (وبين كافر لم يرتكب) ولم يقترف (شيئا من ذلك) وبهذا (فـ) إن (ما ذكرناه) من أن الكافر مأمور بفروع الشريعة، وأن الإسلام كان سببا في العفو عما سلف له من عصيان واقتراف موبقات (أولى) وأحرى.

(فإن قيل) إذا كان الإسلام يجب ما قبله (فلم أوجبتم القضاء) للصلاة والصوم وغيرهما (على المرتد) إذا أسلم مرة أخرى (دون) أن توجبوه على (الكافر الأصلي) الذي لم يسبق له أن أسلم؟

(قلنا) إن (القضاء إنما وجب) حيثما وجب (بأمر) شرعي (مجدد) بكسر الدال أي مجدد للقضاء والطلب، وبفتح الدال أي جديد (فيتبع فيه) أي في ثباته وإيقاعه (موجب الدليل) ومقتضاه، فهو لا يستلزم الوجوب بالضرورة، فالحكم الشرعي به في فعل لا يدل على أنه قد تقرر الوجوب في ذلك الفعل أولا، فإنه لا دليل (ولا حجة فيه) على ذلك (إذ قد يجب القضاء) للصوم (على الحائض و) هي (لم تؤمر بالأداء) له (وقد يؤمر) شرعا (بالأداء من لا يؤمر بالقضاء) كتارك الصلاة عمدا عند من لا يرى أن عليه القضاء.

(وقد اعتذر الفقهاء) عن هذه التفرقة بين المرتد والكافر الأصلي ووجوبها (بأن المرتد قد التزم بـ) أحكام (الإسلام القضاء) وإذ قد التزمه فإنه يلزمه ذلك، فيجب عليه القضاء لما ضيعه من شرائع الإسلام (والكافر) الأصلي (لم يلتزم) ذلك فلم يلزمه.

(وهذا) الاعتذار (ضعيف) لأن فيه ربط اللزوم بالالتزام، وهذا لا يصح (فإن ما ألزمه الله تعالى) عبده (فهو لازم) له وواجب عليه (التزمه العبد أو لم يلتزمه، فـ) إنه (إن كان يسقط) ما ألزمه الله به عبده (بعدم التزامه فالكافر الأصلي لم يلتزم العبادات و) لم يلتزم (ترك المحظورات، فينبغي) إذن (أن لا يلزمه ذلك).

وهذا باطل، لأنه مخاطب بفروع الشريعة، فهي واجبة عليه لازمة له على كل حال، ما لم يسلم، فإذا أسلم عفي عما سلف له، كما تقدم بيانه.

هذا منتهى ما ذكره المصنف في هذه المسألة، ولم يذكر فيها المذاهب الأخرى، ومنها:

أولا: مذهب من قال بأن الكفار مأمورون بالنواهي فقط دون الأوامر. قال الزركشي: " وذهب بعض أصحابنا إلى أنه لا خلاف في تكليفهم بالنواهي، وإنما الخلاف في تكليفهم بالأوامر. قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه " الأصول " والبندنيجي في أول كتاب قسم الصدقات من " تعليقه " قال: وأما المعاصي فمنهيون عنها بلا خلاف بين المسلمين وهذه " طريقة جيدة ".

وقد ذكر هذا المذهب جماعة من الأصوليين.

ثانيا: مذهب من قال إنهم مكلفون بالأوامر فقط. قال الزركشي: حكاه ابن المرحل في " الأشباه والنظائر " ولعله انقلب مما قبله، ويرده الإجماع السابق على تكليفهم بالنواهي.

ثالثا: أن المرتد مكلف دون الكافر الأصلي. قال الزركشي حكاه القاضي عبد الوهاب في " الملخص " والطرطوشي في " العمد " لالتزام أحكام الإسلام. ولا معنى لهذا التفصيل لأن مأخذ النفي فيهما سواء وهو جهله بالله ـ تعالى ـ ومقتضى هذا أن الخلاف يتطرق إلى الأصلي والمرتد، لكن ظاهر عبارة الإمام في " المحصول " أن الخلاف لا يطرق المرتد.

والأشبه الأول. ولهذا نقل الأصحاب عن الحنفية أن الردة تسقط الأعمال السابقة، وتمنع الوجوب، ولهذا قالوا: إن المرتد لا يقضي صلاة أيام ردته. وعندنا تلزمه.

وقال القاضي الحسين في "تعليقه": يمكن بناء الخلاف في إحباط الردة الأعمال على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا.

فإن قيل: لو ساوى المرتد الأصلي لم يجب عليه قضاء أيام ردته.

قلت: إنما وجب القضاء على المرتد لأن الإسلام بخروجه منه لا يسقط بخلاف الأصلي وقد قال الشافعي في الزكاة على المرتد قولان: أحدهما يجب، والثاني موقوف.

قال ابن أبي هريرة: وهو نظير الصلاة، لأنه كما إذا أسلم يزكي فكان إذا أسلم يصلي.

وفي المسألة ـ تكليف الكفار بالفروع ـ مذهبان آخران: أحدهما مكلفون بغير الجهاد، ثانيهما الوقف.

هذه هي المذاهب المرسومة والموضوعة في هذه المسألة.

ولنختم هذه المسألة بذكر فائدتها، إذ هي أي هذه المسألة في حقيقتها مسألة كلامية، وهذه الفائدة قد ذكر أنها مضاعفة العقاب الأخروي.

وبهذا انتهى الكلام على الفن الثالث من القطب الأول.

الفن الرابع من القطب الأول

أي: هذا هو (الفن) والفرع (الرابع من القطب الأول) الذي هو الحكم -الثمرة- والإشارة إلى ما في ذهن المصنف من مضمون هذا الفن على صورة ما تقدم في الإشارة في المواضيع السابقة.

ومضمون هذا الفن معقود ومرسوم (في) بيان (ما يظهر الحكم) الشرعي (به) ويعرف عنده بحيث يكون علامة دالة عليه. (و) هذا الذي يظهر به هذا الحكم ويعلم عنده (هو الذي يسمى سببا. و) كما أن هذا الفن معقود لما ذكر معقود -أيضا- في بيان (كيفية نسبة) وإضافة (الحكم إليه) أي السبب ببيان العلاقة بينهما، والعلاقة بينهما كما سيأتي هي علاقة العلامة بما جعلت علامة عليه.

(و) هذا القطب (فيه أربعة فصول) الأول منها في الأسباب. والثاني في وصف السبب بالصحة والبطلان والفساد، والثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والإعادة، والرابع في العزيمة والرخصة، فلنصر إلى إيرادها وذكرها على هذا الترتيب قائلين:

«الفصل الأول: في الأسباب»

والمراد بها هنا الأسباب الشرعية، وفي معرفتها ومعرفة ما يتعلق بها نقول: «اعلم» أيها الناظر الطالب للعلم الشرعي «أنه لما عسر» وشق، بل استحال «على الخلق معرفة خطاب الله تعالى» وأحكامه «في كل حال» عرض لهم في أفعالهم، ونزل بهم في عباداتهم ومعاملاتهم «لا سيما بعد انقطاع الوحي» بموت الرسول ﷺ «أظهر الله سبحانه» وأبان «خطابه» وأحكامه «لخلقه بـ» وضع «أمور محسوسة» مدركة بالحس ليستوي الناس جميعا في إدراكها ويسهل عليهم بذلك التعبد عندها وقد «نصبها» ووضعها «أسبابا لأحكامه» وعلامات

تعرف الأحكام عندها. «وجعلها موجبة ومقتضية» مستلزمة «للأحكام» الشرعية فهي من حيث التلازم بينها وبين مسبباتها ومن حيث اقتضاؤها لها «على مثال اقتضاء العلة الحسية» العادية لـ «معلولها» الحسي العادي فهي من هذه الحيثية كالنار التي معلولها الإحراق والماء الذي معلوله الإنبات -وسيأتي ذكر ما رد به الرازي على المصنف في هذا التفسير للسبب- لكن يجب أن يعلم أننا لا نعني بكون هذه الأسباب الشرعية أسبابا أنها ينسب لها التأثير بذاتها في أحكامها، أو لصفة مؤثرة فيها وإلا لكانت موجبة لأحكامها قبل ورود الشرع.

«و» إنما «نعني بالأسباب ههنا» في هذا المقام «أنها هي» الأمور المحسوسة «التي أضاف» الشارع «الأحكام إليها» وأسندها إلى وجودها، ويعرّف السبب بأنه عبارة عن وصف ظاهر منضبط دل الدليل الشرعي على كونه معرفا لثبوت حكم شرعي «كـ» ما في «قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾» في بيان وقت صلاة الظهر. ودلوك الشمس ميلها لجهة المغرب، وهو المسمى بالزوال، «و» في «قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾» في بيان وقت أول رمضان، «و» في «قوله ﷺ: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»، رواه بهذا اللفظ النسائي بإسناد صحيح، وروي بألفاظ أخرى بعضها رواه بها الشيخان.

«و» إطلاق لفظ السبب «هذا» بين و «ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة» لما بين إيقاع هذه العبادات وأسبابها من الترابط الخارجي المتوالي؛ «فإن ما يتكرر الوجوب» لمسببه «بتكرره» كالزوال في وجوب صلاة الظهر وغروب الشمس في صلاة المغرب وما ماثل ذلك «فجدير» -الظاهر أن هذه الفاء زائدة- أي أحق «بأن يسمى سببا» .

ووجه ذلك ما سبق ذكره من وجود التكرار والترابط الوجودي به بينه وبين مسببه «أما ما لا يتكرر كالإسلام والحج فيمكن أن يقال: ذلك معلوم بـ» النص

وهو: «قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾» وما علم حكمه بالنص، فذلك النص دليله «وكذا» ثبوت «وجوب المعرفة» يعني معرفة الله تعالى «على كل» شخص «مكلف» ممكن من المعرفة، فإنه حكم «يعلم» ويدرك «بالعمومات» النصوص العامة الواردة في القرآن الكريم والتي فيها الأمر بالنظر إلى ملكوت السماوات والأرض والتفكر فيما خلق كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ وقوله ﷺ: "تفكروا في مخلوقات الله". «و» لكن «يمكن أن يقال:» إنها وإن علم حكمها بما ذكر، فإنه لا يمتنع أن يقال: «سبب وجوب الإيمان» بالله تعالى «والمعرفة» له التي هي واجب على المكلف هي هذه «الأدلة المنصوصة» الموضوعة دالة على الله تعالى بحالها ووجودها، «و» كذلك يصح أن يقال: «سبب وجوب الحج» هو «البيت دون الاستطاعة» فإنها شرط. قال السرخسي: وسبب وجوب الحج البيت، ولهذا يضاف إليه شرعا. قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. «و» لهذا لم يتكرر بتكرر وقت الأداء[1]، فإنه «لما كان البيت واحدا لم يجب الحج إلا مرة واحدة» لأن ما هو السبب غير متجدد، فأما الوقت فهو شرط جواز الأداء، وليس بسبب للوجوب.

«و» أما «الإيمان» فإنه «معرفة» الله -تعالى- «فإذا حصلت» هذه المعرفة «دامت» ما لم ترفع بمانع لها كالردة «والأمر فيه قريب» . والآمدي قد سوى بين ما يتكرر وما لا يتكرر، وسمى الكل سببا، وجعل الاستطاعة سببا في الحج.

«هذا» بيان «قسم العبادات» وما يتعلق به.

---

(١) أصول السرخسي/ ١/ ١٠٥.

«وأما قسم الغرامات» جمع غرامة، وهي ما يؤدى من مقوم أو مثلي عوض مال متلف «والكفارات» جمع كفارة، وهي ما طلب الشارع من المكلف فعله عند اقتراف معصية، لإزالة أثرها «والعقوبات» جمع عقوبة ما أوجبه الشرع من أليم فعل على مرتكب جرم «فـ» إنها «لا تخفى أسبابها» كالزنا والسرقة والقتل، وإتلاف مال الغير بدون إذنه، والإفطار في رمضان عمدا والحلف، وغير ذلك مما هو معلوم.

هذا ما يتعلق ببيان قسم الغرامات.

«وأما قسم المعاملات» التي يتوصل بها إلى كسب الأموال واستحلالها «فـ» إنه موضوع شرعا «لـ» أجل «حل» الانتفاع بـ «الأموال» المكتسبة بها «و» حل الاستمتاع بـ «الأبضاع» التي تستحل به، «و» كذلك لأجل تحصيل «حرمتها أيضا» على من ليس له حق فيها، لكونها ملكا لغيره، أو محرمة بالأصل، يعني لمعرفة ذلك كله إذا حصل وثبت وضعت شرعا «أسباب ظاهرة» إذ هي أفعال حسية «من» بيانية «نكاح» والمراد به العقد «وبيع» وهو عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لذة ذو مكايسة أحد عوضيه غير ذهب ولا فضة معين غير العين فيه «وطلاق» بأصنافه المختلفة «وغيره» كالإجارة والكراء «وهذا» كله «ظاهر» معلوم، وليس المراد ببيان هذه الأسباب ذكرها وسردها لتعلم فقط.

«وإنما المقصود» هو الإعلام والإخبار بـ «أن نصب» الشارع «الأسباب أسبابا للأحكام أيضا حكم من الشرع» إذ لا يدرك أنها أسباب لمسبباتها إلا من جهته، فهو الذي قضى بذلك وحكم به وحده، فصار بذلك حكمه المتعلق بأفعال المكلفين، التي هي مسببات عن هذه الأسباب؛ وبذلك «فلله تعالى في الزاني حكمان:

«أحدهما: وجوب الحد عليه» الرجم إن كان محصنا وجلد مائة إن لم يحصن.

«والثاني: نصب» ووضع «الزنا سببا للوجوب» أي لوجوب هذا الحكم عليه الذي هو الحد «في حقه»، فالشارع هو الذي جعله سببا لهذا الحكم، وذلك «لأن الزنا لا يوجب الرجم» ولا الجلد «لذاته وعينه» لا عقلا ولا عادة، فليس موجبا مسبَّبَه ولا مقتضيا وجوده بذاته لخاصية فيه أو لوصف قائم به، فهو «بخلاف العلل العقلية» التي توجب معلولاتها، وتقتضيها على وجه اللزوم، ومثلها العلل العادية على الصحيح. «وإنما صار» هذا السبب الشرعي «موجبا» ومقتضيا لمسبباته «بجعل الشارع إياه موجبا» لما يوجبه من مسبب وبذلك «فهو نوع من الحكم» لأنه موضوع بخطاب الشرع «فلذلك أوردناه في هذا القطب» الذي هو الحكم فإنه من جزئياته، ويميز باسم الحكم الوضعي «ولذلك» أي لكونه سببا «يجوز تعليله» أي جعله علة «ونقول» في ذلك: «نصب الزنا علة للرجم، و» نصبت «السرقة علة للقطع لكذا وكذا» من جسمه وهو اليد اليمنى إلا لمانع «فاللواط في معناه» أي الزنا لأنه وطء فرج آدمي محرم عمدا «فينتصب» هو «أيضا سببا» في وجوب الحد «و» كذلك «النباش» الذي ينبُش القبور لأخذ الأكفان وغيرها منها فإنه «في معنى السارق» لأنه آخذ لمال غيره من حرز مثله «وسيأتي تحقيق ذلك في كتاب القياس» إن شاء الله تعالى.

«واعلم أن اسم السبب» لفظ «مشترك في اصطلاح الفقهاء» إذ يطلقونه على معان سيأتي بيانها «وأصل اشتقاقه» الإضافة بيانية «من الطريق ومن الحبل» يعني والأصل الذي اشتق منه أي أخذ منه واستعير منه معنى هذا السبب الاصطلاحي هو السبب بمعنى الطريق إذ يطلق عليه لغة كما هو معلوم.

ومن السبب بمعنى الحبل لما بين الحبل والطريق وهذا السبب الاصطلاحي من الاتفاق في المعنى. إذ المراد بالحبل هذا «الذي ينزح» ويستخرج به «الماء من البئر» للسقي وغيره. وأما تعريفه «وحدّه» هنا فهو: «ما يحصل الشيء عنده لا به» وإنما يكون حصول ذلك الشيء بأمر آخر «فإن الوصول بالسير» والمشي

«لا بالطريق، ولكن لا بد من الطريق» إذ لا يتأتى السير بدونه «ونزح الماء» واستخراجه إنما يكون «بالاستقاء» وهو حركة المستقي، وهو فعل جاذب الماء من البئر «لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل» إذ يتوقف عليه تحصيل ذلك الفعل - حركة المستقي - «فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع» في اللغة وهو الحبل والطريق أو بالجملة ما يوجد الشيء عنده لا به، أو ما يمكن التوصل به إلى مقصود ما. «وأطلقوه على أربعة أوجه» من المعاني:

«الوجه الأول: وهو أقربها إلى الاستعارة» من حيث المعنى، وهو: «ما يطلق» ويقال «في مقابلة المباشرة» وهو الفعل بلا واسطة، ومنه قول الفقهاء: إذا اجتمع السبب والمباشرة غلبت المباشرة «إذ يقال إن حافر البئر» إذا قورن «مع المردي» بضم الميم وسكون الراء من الإرداء، أو بضم الميم وفتح الراء من التردية لغيره -المسقط الملقي- بصيغة اسم الفاعل - «فيه» هو أي «صاحب» البئر «سبب، و» أما «المردي» فإنه «صاحب علة» والمباشرة مقدمة على السبب في الحكم غالبا «فإن الهلاك» حاصل «بـ» سبب «التردية» والإلقاء «لكن عند وجود البئر» فلولا وجود البئر ما حصل الإلقاء والتردية «فما يحصل الهلاك عنده لا به يسمى سببا» .

الوجه «الثاني: تسميتهم» أي الفقهاء حملة الشرع «الرمي سببا للقتل من حيث إنه سبب للعلة» وهي الإصابة «وهو» أي هذا الرمي «على التحقيق علة العلة» لأنه علة للإصابة، والإصابة علة لإزهاق الروح الذي هو القتل، و «لكن لمّا حصل الموت لا بالرمي» نفسه «بل بالواسطة» بين الرمي وزهوق الروح وهي الإصابة «أشبه ما لا يحصل الحكم» أو الفعل «إلا به» فسموه لذلك سببا.

الوجه «الثالث: تسميتهم» كذلك «ذات العلة مع تخلف وصفها» وهو الإيجاب والتأثير «سببا» ولعلهم سموا هذه العلة سببا لانحطاط مرتبتها بفقدها التأثير والإيجاب، أو لغير ذلك، وعلى كل فإنهم يسمون العلة هذه سببا «كقولهم:

الكفارة تجب باليمين» المنعقدة «دون الحنث» الذي هو شرط «فاليمين هو السبب» بدون الحنث مع أنه لا بد منهما في تحقيق الوجوب وحصوله، «و» كقولهم الزكاة تجب بملك النصاب دون حولان الحول، فـ «ملك النصاب هو سبب الزكاة دون» حولان «الحول» ودورانه «مع أنه لا بد منهما» أي من وجودهما «في» حصول «الوجوب» وتحققه، «و» الفقهاء «يريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه، و» في بيانهم «يقابلون هذا» الضرب من الأسباب «بالمحل والشرط فيقولون: ملك النصاب سبب» في الوجوب «والحول شرط» فيه.

الوجه «الرابع: تسميتهم الموجب» -بكسر الجيم-وهو المجموع المركب من المقتضي والشرط وانتفاء المانع ووجود الأهل والمحل «سببا فيكون السبب» حينئذ «بمعنى العلة» لأنه مؤثر وموجب، «وهذا» الوجه «أبعد الوجوه عن وضع اللسان» المستعار منه هذا المصطلح «فإن السبب في الوضع» اللغوي «عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به» وهذا ما يوجد الحكم به لا عنده «ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية، لأنها لا توجب الحكم لذاتها» كما هو الحال في العلل العقلية، والعلل العادية عند من يقول بذلك «بل بإيجاب الله تعالى ولنصبه» سبحانه ووضعه «هذه الأسباب علامات» وأمارات «لإظهار الحكم» الشرعي وإبانته للخلق باعتبارها دلائل شرعية، فهي مثل النصوص الشرعية من حيث دلالتها على الأحكام «فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة» للأحكام «فشابهت» وماثلت «ما يحصل الحكم عنده» ويقع.

وبهذا ختم ما أورد في هذه المسألة باعتبار الأصل، وقد بدا أن نذيلها بإيراد أمور يتمم بها فهمها وفهم ما سبق ذكره من مضمون القول فيها، وهذه الأمور:

أحدها: أن اختيار المصنف في حقيقة السبب هو أنه الموجب لا لذاته ولكن بجعل الشارع إياه موجبا، وهو ما خالف فيه جمهور الأشعرية الذاهبين إلى أنه

المعرف. وذهب الرازي إلى "أنه إن أريد بالسببية الإعلام فحق، وتسميتها حكما بحث لفظي"، وبذلك وافق الجمهور لفظا ووافقهم معنى. وخالف المصنف لفظا ومعنى، وقد جد في تزييف هذا الذي ذهب إليه هنا، وحاول فقال: "فلله في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد عليه، والثاني جعل الزنى سببا لوجوب الحد لأن الزنا لا يوجب الحد بعينه وبذاته بل بجعل الشارع إياه سببا.

ولقائل أن يقول: إن كان المراد من جعل الزنا سببا لوجوب الحد هو أنه قال: متى رأيت إنسانا يزني فاعلم أني أوجبت عليه الحد فهو حق، ولكن يرجع حاصله إلى كون الزنا معرفا بحصول الحكم. وإن كان المراد أن الشرع جعل الزنا مؤثرا في الحكم فهو باطل لثلاثة أوجه:

الأول: أن حكم الله -تعالى- كلامه، وكلامه قديم والقديم لا يعلل بالمحدث.

الثاني: أن الشرع لما جعل الزنا مؤثرا في وجوب هذا الحد فبعد هذا الجعل إما أن تبقى حقيقة الزنا كما كانت في هذا الجعل، أو لا تبقى، فإن بقيت كما كانت حقيقته قبل هذا الجعل ما كانت مؤثرة، فبعد هذا الجعل يجب أن لا تصير مؤثرة، وإن لم تبق تلك الحقيقة كان هذا إعداما لتلك الحقيقة، والشيء بعد عدمه يستحيل أن يكون موجبا.

الثالث: الشرع إذا جعل الزنا علة، فإن لم يصدر عنه عند ذلك الجعل أمر البتة استحال أن يقال إنه جعله علة للحد، لأن ذلك كذب والكذب على الشرع محال.

وإن صدر عنه أمر فذلك الأمر إما أن يكون هو الحكم، أو ما يوجب الحكم أولا الحكم ولا ما يوجبه.

فإن كان الأول كان المؤثر في ذلك الحكم هو الشرع لا ذلك السبب. وإن كان الثاني كان المؤثر في ذلك الحكم وصفا حقيقيا، وهو قول المعتزلة في

الحسن والقبح. وإن كان الثالث فهو محال، لأن الشارع لما أثر في شيء غير الحكم وغير مستلزم الحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلا. (١)

وقد أجاب السراج الأرموي عن هذا الاعتراض للرازي فقال: "ولقائل أن يقول على الاعتراض الأول: لعلهم أرادوا جعل الزنا سببا لتعلق الحكم به. وعلى الاعتراض الثاني: أنه يجوز بقاء الحقيقة مع طريان صفة المؤثرية به، وعلى الاعتراض الثالث: أن الصادر من الشارع المؤثرية، وهي غيرهما، ولها تعلق بالحكم. (٢)

ثانيها: أن ابن الحاجب قسم السبب إلى وقتي كالزوال، فإنه معرف لوقت الظهر، وإلى معنوي كالإسكار فإنه معرف لتحريم الخمر، والملك فإنه جعل سببا لإباحة الانتفاع. (٣)

ثالثها: أن للأحكام أسبابا تضاف إليها. قال الزركشي: صار جمهور الحنفية إلى أن للأحكام أسبابا تضاف إليها، والموجب في الحقيقة والشارع لها هو الله تعالى دون الأسباب، إذ الإيجاب إلى الشارع دون غيره، ونقلوا عن جمهور الأشعرية التفصيل بين العبادات وغيرها، فالعبادات لا يضاف وجوبها إلا إلى الله وخطابه، لأنها وجبت لله على الخلوص فيضاف إلى إيجابه، والعقوبات وحقوق العباد أسباب يضاف وجوبها إليها، لأنها حاصلة بكسب العبد وعلى هذا جوزوا إضافة العبادات المالية إلى الأسباب أيضا.

وفي المسألة قول ثالث: وهو إنكار الأسباب أصلا.

---

(١) المحصول/ ١/ ٢٥.

(٢) الإبهاج/ ١/ ٦٥ بتصرف.

(٣) انظر مختصر ابن الحاجب بشرح العضد/ ٢/ ص: ٧.

وقالوا: الحكم في المنصوص عليه ثابت بظاهر النص، وفي غيره بالوصف المجعول علة، ويكون ذلك أمارة لثبوت حكم شرعي بإيجابه تعالى. قالوا: لأن الموجب للأحكام والشارع لها هو الله تعالى، وفي إضافة الإيجاب إلى غيره -وهو الأسباب- قطعه عنه، وذلك لا يجوز، لكنه يقال: حصل ببعض الأوصاف أمارة على حكم الفرع، فيقال لها: أسباب أو علل موجبة مجازا لظهور الأحكام عندها.

قيل: والتحقيق: أن الخلاف لفظي للإجماع على أن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا غيره، وعلى أن هذه الأسباب معرفات لحكم الله لا موجبة بذاتها، فلم يبق الخلاف إلا في اللفظ.

قلت: اتفق الأشعرية على أنه ليس السبب موجبا للحكم لذاته أو لصفة ذاتية، بل المراد منه إما المعرف وعليه الأكثرون، وإما الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشرع إياه موجبا، وهو اختيار الغزالي، وصارت المعتزلة إلى القول بالتأثير.

وينبني الخلاف على أنه يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثرا بذاته، أو بصفة قائمة به، أو لا يعقل ذلك؟

وعليه يبنى كون العبد موجدا لفعل نفسه بإقدار الله تعالى أو خلقه له ما يقتضي تأثيره في الفعل من غير أن يكون العبد مؤثرا بذاته أو بصفة ذاتية،، فأصحابنا ينكرون ذلك، ويقولون: الصادر عنه فعل الله، والمعتزلة لا ينكرونه.[1]

---

(١) البحر المحيط/ ٢/ ٨-٩.

(الفصل الثاني)

من هذا الفن؛ الفن الرابع، من القطب الأول.

وهذا الفصل مرسوم ومعقود (في) شأن (وصف السبب) المذكور -السبب الشرعي- (بالصحة و)وصفه بـ(ـالبطلان و)وصفه بالفساد.

والمراد بالسبب -هنا-: الأفعال العبادية والمعاملات؛ إذن فهي عيون الأفعال نفسها.

والمطلب هنا هو بيان حقيقة هذه الأوصاف التي تلحق هذه الأسباب، وبيان تعريفها اصطلاحا، ومن أجل تحصيل ذلك ومعرفته نقول بيانا له:

(اعلم أن هذا) الذي ذكر من هذه الأوصاف (يطلق في العبادات) كالصلاة والصوم (تارة و)يطلق (في العقود) كالبيع والإجارة مرة (أخرى) بمعنى أنه يطلق فيهما معا، (و)لكن (إطلاقه في العبادات مختلف فيه) من حيث ما يقصد به، وما به يحد.

(فـ)ـالسبب الحكم (الصحيح عند المتكلمين) الشامل للصحيح في العبادة وفي المعاملة (عبارة عما وافق) -من الفعل ذي الوجهين: وهما موافقة الشرع ومخالفته-، وموافق (الشرع) يطلق عليه؛ لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا من الصفات في ظن المجته، د سواء (وجب القضاء) لهذا الفعل (أو لم يجب) له. قال الزركشي: " وبه قطع القاضي والإمام في "التلخيص" فكل من أمر بعبادة توافق الأمر بفعلها كان قد أتى بها صحيحة وإن اختل شرط من شروطها أو وجد مانع"[1].

(وعند الفقهاء) الصحة في العبادة: (عبارة عما أجزأ) وكفى فعله (وأسقط القضاء) أي أغنى عنه؛ بمعنى أنه لا يحتاج إلى فعله مرة ثانية، (حتى إن صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين؛ لأنه وافق الأمر المتوجه

(١) البحر المحيط للزركشي، ٢/ ١٦.

عليه في الحال)، ولأنه استجمع ما يعتبر فيه شرعا في ظنه. (وأما القضاء فوجوبه) إنما يكون (بأمر مجدد) -يصح أن يقرأ بفتح الدال بمعنى جديد، وبكسر الدال؛ أي طالب ومقتض له-، (فلا يشتق منه اسم الصحة)؛ لأنه ليس أمرا متوجها عليه في الحال، وبذلك فإنه لا يتعلق التكليف به، فلا وجه لإدخاله في مفهوم الصحة، ومعنى الاشتقاق هنا هو أخذه جزءا في التعريف للصحة.

(وهذه الصلاة) الصحيحة عند المتكلمين (فاسدة عند الفقهاء؛ لأنها غير مجزئة)، أي لم يحصل الامتثال بها، ولم يسقط القضاء بها؛ وإنما كانت كذلك لأنها لم تستجمع ما يعتبر فيها شرعا في واقع الأمر، (و)مثل هذا يقال (كذلك) في (من قطع صلاته بـ)غرض وقصد (إنقاذ غريق)، أو أعمى على وشك التردي من شاهق (فصلاته) أي فصلاة هذا المنقذ (صحيحة عند المتكلم)؛ لأنه وافق الأمر الموجه إليه في الحال فامتثله، وهي (فاسدة عند الفقيه)؛ لأنها غير مجزئة، لا تسقط القضاء، ولم يقع الامتثال بها.

والذي يتقرر هنا بناء على ما ذكر أن تعريف المتكلمين يناسب كون الصحة توصف بها الفرائض والنوافل وقول الفقهاء ما أسقط القضاء لا يشمل إلا الفرائض وتعريف الفقهاء يناسب بعض أنواع الصحة الواقعة مع النهي كصوم المريض الذي يخاف الهلاك، ومعنى ما وافق الأمر ما لم يتضمن مخالفة في ذاته ولا في لوازمه التي هي أشدها تعلقا به فالصلاة المنهي عنها كالتي فقدت شرطا واشتملت على مانع غير صحيحة وكذا الصلاة في الأوقات المحرمة والمكروهة غير صحيحة لأن الأمر الذي للندب لا يتناولها فهي غير مثاب عليها كما نقله حلولوا في شرح جمع الجوامع عن ابن رشد عند قول السبكي «مطلق الأمر لا يتناول المكروه» وإذا كانت غير مثاب عليها لم تكن صحيحة لأن الصحة والثواب متلازمان في النوافل إذ لا معنى لصحتها إلا الثواب، أما الفوائت فتقع في كل وقت وتصح للنص عليها بخصوصها وأما الصلاة في المكان المغصوب

أو بثوب حرير فتصح لأن النهي لم يتعلق بشيء من لوازمها بل متعلقه لبس الحرير من حيث هو والتصرف في المغصوب من حيث هو فلم يكن للصلاة بهما اختصاص والصحة أعم من الثواب فإن صوم المريض الذي يخاف الهلاك حرام عليه لكنه صحيح أي مجزئ ولا يثاب عليه فلا تلازم بين الصحة والثواب"[1].

هذا ما يتعلق بهذا المصطلح.

(وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت) وتعددت فإنه لا ينبني عليها شيء، والنزاع لفظي، وبذلك (فلا مشاحة فيها) يعني في الاصطلاح عليها بذلك كله؛ (إذ المعنى) وهو ما ينبى عليها من حكم (متفق عليه) فلكل أن يصطلح بما يريد عما يريد. لكن هنا أمران:

أحدهما: أن جعل المصنف الخلاف هنا لفظيا فيه نظر، قال الزركشي: "زعم الغزالي في "المستصفى" وتابعه القرافي أن النزاع لفظي؛ وهو أنه هل تسمى هذه صحيحة أم لا؟ قال القرافي: لاتفاقهم على سائر أحكامها.

فقالوا: المصلي موافق لأمر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مثاب على صلاته وأنه يجب عليه القضاء إذا علم الحدث، فلم يبق النزاع إلا في التسمية.

قلت: ونفي الخلاف في القضاء مردود، فالخلاف ثابت، وممن حكاه ابن الحاجب في "مختصره" في "مسألة: الإجزاء الامتثال"، وكأن المتكلمين يقولون: إنها صحيحة، لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال، وهي مسقطة للقضاء لو لم يرد نص بالقضاء وإنما وجب بأمر جديد كما حكاه في "المستصفى" عنهم، ووصفُهم إياها بالصحة صريح في ذلك، فإن الصحة هي الغاية من العبادة، وعندنا قول مثله فيما إذا صلى بنجس لم يعلمه أو مكشوف العورة ساهيا إنها صحيحة ولا قضاء نظرا لموافقة الأمر حال التلبس.

---

(١) التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، ١٧.

وعكس هذه المسألة من صلى خلف الخنثى المشكل ثم تبين أنه رجل، وفرعنا على القول المرجوح أنه لا يجب القضاء فإنها على اصطلاح الفقهاء صحيحة لإسقاط القضاء، وعند المتكلمين باطلة، لأنها ليست موافقة لأمر الشارع"[1].

وممن صرح بأن الخلاف لفظي الآمدي، وابن النجار، وغيرهما.

ثانيهما: أنه قد وقع التصريح بأن اصطلاح الفقهاء أرجح، قال الزركشي: "واصطلاح الفقهاء أنسب، فإن الآنية متى كانت صحيحة من جميع الجوانب إلا من جانب واحد فهي مكسورة لغة، ولا تكون صحيحة حيث يتطرق إليها الخلل من جهة من الجهات، وهذه الصلاة يتطرق إليها الخلل من جهة ذكر الحدث، فلا تكون صحيحة، بل المستجمع لشروطه في نفس الأمر هو الصحيح"[2].

(وأما إذا أطلق) هذا المصطلح -الصحة- (في العقود)؛ وهي الأسباب المتوصل بها إلى كسب الأموال وحل الأبضاع؛ كالبيع والنكاح، (فكل سبب) منها (منصوب) موضوع شرعا (لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه) المشروع له فإنه (يقال) فيه: (إنه صح) والحكم المقصود من البيع ونحوه حل الانتفاع، ومن النكاح حل الاستمتاع، (وإن تخلف عنه مقصوده يقال: إنه بطل) وفسد.

(فالباطل هو الذي لا يثمر) ما شرع له من انتفاع أو استمتاع؛ (لأن السبب مطلوب) طبعا ووضعا، (لـ)ـأجل (ثمرته) التي تترتب عنه (و)أما (الصحيح) فإنه (هو الذي أثمر) ما يترتب عنه مما ذكر.

(و)أما (الفاسد) فإنه (مرادف للباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) والمالكية والحنابلة، وبمقتضى هذا الترادف (فالعقد إما صحيح وإما باطل، وكل باطل فاسد)؛ فهما لفظان مترادفان لمعنى.

---

(١) البحر المحيط، ٢/ ١٣.

(٢) البحر المحيط، ٢/ ١٦.

(وأبو حنيفة) خالف في ذلك و(أثبت قسما آخر في العقود) وكذا في العبادات، (بين البطلان والصحة)؛ فالباطل عنده حكم ما كان قبيحا لعينه، مثاله بيع الميتة، فإنه باطل لقبح عينه بعدم المحلية. وهذا الضرب من الأحكام لا يدخله النسخ عنده.

(وجعل الفاسد عبارة عنه)؛ أي عن ذلك القسم الزائد؛ فالفاسد عنده حكم ما كان قبيحا لغيره، مثاله البيع وقت نداء الجمعة، فإنه قبيح لغيره باعتبار الجمع، وهذا الضرب عنده صحيح بأصله إلا بدليل.

(و)هكذا (زعم أن) العقد (الفاسد منعقد)؛ وذلك (لإفادة الحكم) المشروع هو له، وحكم كل شيء بحسبه؛ فهو في البيع المكنة من التصرف كالأكل والبيع والوقف والتبرع ونحو ذلك، وحكم الإجارة التمكن من الانتفاع، والحكم في القراض عدم الضمان واستحقاق الربح، والحكم في النكاح حلية الاستمتاع... إلخ

ومعنى الحكم -هنا- الأثر الذي يترتب على العقد، فاللام في قوله: "لإفادة" تعليلية؛ أي أنه مفيد الحكم المشروع له.

وبذلك فإنه منعقد وصحيح. (لكن المعنيّ) والمقصود (بفساده أنه غير مشروع بـ)ـسبب (وصفه) الذي هو غير المشروع، (والمعنيّ بانعقاده أنه مشروع بـ)ـسبب (أصله)؛ فهو مشروع بأصله غير مشروع بوصفه؛ أي يحكم عليه بالجواز باعتبار أصله، وبعدم الجواز باعتبار وصفه، ولذا يراعى الجانبان فيما يترتب على هذا القسم من حكم، فإذا نظر إلى الجهة التي اقتضت الجواز فيه قضي بأنه يعتد بمثله صحة، وإذا نظر إلى الجهة التي أفادت عدم الجواز، فإنه يقضى عليه بالفسخ وعدم الاعتداد، فجمع بين الأمرين، فحكم فيه بالانعقاد والصحة مع إفادته الملك الخبيث وهو الذي معه الإثم.

وأمثلة هذا الضرب هي كل عقد مطلوب شرعا، ولكنه جمع مع شيء آخر

غير مشروع، وصَارَ وصفا له، وذلك «كعقد الربا فإنه مشروع من حيث إنه بيع»؛ لأنه عقد معاوضة، والله تعالى يقول: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، إذن فهو مشروع باعتبار أصله، «و» لكنه «ممنوع» ومحرم «من حيث إنه يشتمل على زيادة في العوض» محرمة «، فاقتضى هذا» الجمع بين مشروع وممنوع في عقد واحد وجود «درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعا» كبيع الميتة، وحبَل الحبَلة، «وبين المشروع بأصله ووصفه جميعا» كالبيع المستجمع لجميع شرائطه الشرعية، ولم يَرِدْ عليه شيء يكدر حقيقته، أو يخل بها، فكان عقدا صافيا، «فلو صح له» أي لأبي حنيفة وجود «هذا القسم» وثبت له «لم يناقش في التعبير عنه بالفاسد» لأن ذلك من باب المصطلح لمعنى موجود، وهو أمر فيه سعة، بل قد يكون وضع لفظ لهذا المعنى أمرا مطلوبا للتفريق بينه وبين القسمين الآخرين، «ولكنه ينازع فيه» يعني في وجوده حقا «إذ كل» عقد «ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله» أيضا، وذلك لزوال حقيقة ذلك الأصل بشموله على هذا الوصف الذي غلب حكمه ومقتضاه، فلا يوجد في ذلك عقدان، وإنما هو عقد واحد، لأن الصفة والموصوف شيء واحد، وبذلك فإن كل ما هو ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كذلك «كما سبق ذكره».

هذا منتهى قول المصنف في هذه المسألة، وسيأتي مزيد بيان وبسط إيضاح لهذا الموضوع في مسألة "هل النهي يقتضي الفساد؟".

ونختم هذه المسألة بأمور بيانية ونظرية تتم تصويرها، منها:

أولا: أن ابن السبكي ذكر أن الإمام الرازي وأتباعه، ومنهم البيضاوي أنكروا كون الصحة حكما زائدا على الاقتضاء والتخيير، وأنكروا السببية في تقسيم الحكم إلى مسبب وسبب، وفي كون الصحة سببا، فلم يكن للصحة معنى في العقود إلا إباحة الانتفاع، وهو شرعي.

ومن يفسر الصحة بكونها حكما مبيحا للانتفاع يلزمه أن يوافق الغزالي في الحكم بالسببية، أو يقول: إنها عقلية. وحكم القاضي - مثلا - بصحة عقد

إنما يصح إذا قصد المعنى الشرعي؛ لأنه الذي يثبته القاضي بخلاف الأمر العقلي، وليس للقاضي أن يحكم إلا بما يصح أن يكون حكما من الشارع من اقتضاء، أو تخيير، أو خطاب وضع إن قلنا به، وإذا جعلت الصحة عقلية لم يكن للقاضي الحكم بها، بل بأثر الصحيح"[1].

ثانيا: أن الزركشي قال: "ونازع بعض المتأخرين في كون ذلك حكما شرعيا وقال: إذا كانت الصحة هي المطابقة والموافقة لمقتضى ما دل عليه الأمر، فالمطابقة والموافقة أمر عقلي اعتباري ليس من الأحكام الشرعية في شيء، بل نوع نسب وإضافة إلى موافقة الأمر.

قال ابن دقيق العيد: هذا سؤال حسن لجدي العلامة أبي الحسن مظفر بن عبد الله الشافعي المعروف بالمقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قلت: وبه جزم ابن الحاجب في "مختصره"، وحينئذ فلم ينفرد به -إذن- كما زعم بعضهم، وأشار إليه ابن التلمساني في تعليقه على "المنتخب" فقال: موافقة الشريعة ليس حكما شرعيا حقيقيا، فإنها نسبة بين الفعل والواقع والأمر مثلا، فهي تستلزم الحكم الشرعي، لا أنها نفس الحكم الشرعي، فتسمية الموافقة والمخالفة حكما مجاز.

وإذا ثبت هذا فنقول: المراد بالصحة في العقود، ثبوته على موجب الشرع لترتب آثاره كالملك المرتب على العقود، أي يثبت به الحكم المقصود من التصرف كالحل في النكاح، والملك في البيع والهبة "[2].

وبهذ انتهى الكلام في هذا الفصل الثاني.

(١) الإبهاج / ١/ ٦٩.

(٢) البحر المحيط/ ٢/ ١٥.

«الفصل الثالث»

هذا الفصل الثالث، من الفن الرابع، من القطب الأول، وهذا الفصل مرسوم ومعقود «في» شأن «وصف العبادة» واجبة كانت أو مندوبة – عند من يرى قضاء النوافل، أو بعضها- «بالأداء» وهو اسم مصدر من أدى الشيء إذا أتى به، وأنجزه، «و» وصفها بـ «القضاء، و» وصفها بـ «الإعادة».

وهذه الأوصاف كلها أحكام مندرجة كلها تحت خطاب الوضع.

ولكي تحصل حقائق هذه الأحكام والمراد بها نقول لك: «اعلم أن» الفعل «الواجب إذا أدي» وفعل «في وقته» المحدود شرعا «سمي أداء» كفعل صلاة الظهر بعد الزوال، وصلاة المغرب بعد غروب الشمس، «وإن أدي بعد خروج وقته المضيق»، وهو الذي يستغرقه الفعل الواجب فيه من غير زيادة ولا نقصان؛ كصوم رمضان، «أو» وقتِه «الموسع» وهو الذي يكون يسع أكثر من الفعل المفروض فيه، وقد لا يكون محدودا، بل مغيا بالعمر «المقدر» له شرعا «سمي قضاء»، وخرج بهذين القيدين ما لم يكن الوقت معتبرا فيه، فإنه لا يوصف بأداء ولا قضاء، لأن المقصود منه هو حصول الفعل في أي زمان، مثال ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد عند حضور العدو فقط. وقالت الحنفية غير المؤقت يسمى – كذلك – أداء، قال الله – تعالى – ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴾، نزلت في تسليم مفتاح الكعبة، وهو غير مؤقت. وللشافعية: أن هذا معنى لغوي، والكلام في الاصطلاحي.

«و» أما «إن فعل مرة» ولكنه مشتمل «على نوع من الخلل» الذي فسر بأنه فقد لشرط أو ركن، كمن صلى بدون شرط الطهارة، أو صلى بدون ركن؛ كقراءة الفاتحة، كما فسر بأنه فوات الكمال كمن صلى منفردا. وهذا عذر وليس خللا. والتفسير الأول للقاضي الباقلاني وهو المشهور الذي جزم به الرازي

وغيره، ورجحه ابن الحاجب. والتفسير الثاني هو الأوفق لاستعمال الفقهاء. فإن حصل ذلك «ثم» إنه قد «فعل» فعلا «ثانيا» يعني ثم إنه فعل مرة ثانية «في الوقت» المقدر له شرعا فإنه الذي «سمي إعادة» عند أهل الشرع؛ «فالإعادة اسم لمثل ما فعل» وهو قسم من الأداء كما هو مصطلح الأكثرين، وقيل: إنه قسيم له. وأنكره الزركشي وقال: " إن فِعْل العبادة في الوقت أداء، سواء فعل قبل ذلك مرة أخرى أم لا. هذا هو قضية إطلاق الفقهاء والأصوليين، منهم القاضي أبو بكر في "التقريب" والإمام في "المحصول". ثم قال الإمام: فإن فعل ثانيا بعد ذلك سمي إعادة، فظُن أنه مخصص للإطلاق السابق فقيدوه، وليس كذلك.

فالصواب أن الأداء اسم لما وقع في الوقت مطلقا، مسبوقا كان أو سابقا، وإن سبقه أداء من غير عكس. ولا تغتر بما تقتضيه عبارة "التحصيل" و"المنهاج" من كونه قسيما له[1].

لكن قال التفتازاني: وظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أنها أقسام متباينة، وأن ما فعل في الوقت ثانيا ليس بأداء ولا قضاء. وهذا هو ظاهر كلام القرافي أيضا، لأنه ذكر أوصاف العبادة فقال: إنها خمسة: الأداء، والقضاء، والإعادة، والصحة، والإجزاء.

«و» أما «القضاء» فهو «اسم لفعل ما فات وقته المحدود» المقدر له شرعا، سواء كان هذا الفعل لم يفعل في وقته على الإطلاق، أو فعل على وجه مختل أفسده.

ثم إن الأكثرين على أن المعتبر في تسمية العبادة قضاء تقدم سبب وجوب أدائها، لا أداؤها، وإلا لم تصح تسمية عبادة المجنون والحائض قضاء، إذ لم يخاطب واحد منهم. هذا ما ذكره الرازي والمازري، وهو الصحيح.

---

(١) البحر المحيط/ ١/ ٤١ بتصرف.

«و» بعد هذا البيان لهذه الاصطلاحات «يتصدى» لنا «النظر» ويعرض «في شيئين» اثنين:

«أحدهما: أنه لو» رجح عند المكلف و «غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يخترم» يتوفى ويموت «قبل الفعل» -"ال" نائبة عن الضمير-، يعني قبل فعله لهذا الواجب، «ف» ـإنه «لو أخّر» هذا الفعل «عصى بـ» ـهذا «التأخير» وأثم إجماعا؛ لتضيُّق هذا الوقت عليه بظنه هذا، فصار هذا الوقت في حقه مضيقا. «فلو أخر» فلم يمت «وعاش» وأتى بهذا الفعل بعد ذلك في وقته، فهل هذا الفعل أداء أو قضاء؟

«قال القاضي» الباقلاني «رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما يفعله هذا» الشخص «قضاء» لا أداء. ويحتمل أن يكون معناه ما يفعله أي فعله هذا قضاء؛ «لأنه تقدر وقته» فضاق «بسبب غلبة الظن» ؛ فصار هو وقت عبادته الحقيقيَّ بدلا عن الوقت الأصلي، والمعتبر هنا الحال وليس المآل.

وهذا الذي ذهب إليه القاضي هو مذهب القاضي حسين، «وهذا» قول «غير مرضي» ولا مقبول «عندنا» ؛ لضعف ما بني عليه، «فإنه لما انكشف» وظهر «خلاف ما ظن» من أنه لن يبقى إلى أن يؤدي هذا الواجب «زال حكمه وصار كما لو علم أنه يعيش»، ثم إن جميع الوقت كان وقتا للأداء قبل ظن المكلف تضيقه بالموت، والأصل بقاء ما كان على ما كان، ثم ظنُّ المكلف المذكور إنما أثر في تأثيمه بالتأخير، ولا يلزم من تأثيمه بالتأخير مخالفة الأصل المذكور؛ وهو بقاء الوقت الأصلي وقتا للأداء في حقه كما أخر الواجب الموسع من غير عزم، فإن وقت الأداء الأصليَّ باق في ذمته، وقد وافق القاضي على ذلك. وبناء على هذا «ف» ـإنه «ينبغي» أن ينوي هذا المكلف «الأداء» لا القضاء، وهذا المكلف الذي هذا حاله «أعني» به -مثلا- «المريض إذا أخر

الحج إلى السنة الثانية» أي الموالية «وهو مشرف على الهلاك» لشدة ما به من مرض، «ثم» إنه «شفي» وزال سقمه. فإنه ينوي الأداء إذا حج. وهذا لا يختص بالحج، بل هو جار في كل واجب موسع كالصلاة ذات الوقت الموسع، هذا ما تيعلق بالشيء الأول الذي تصدى له النظر هنا.

الشيء «الثاني» الذي تصدى للنظر فيه هنا هو: «أن الزكاة على الفور» والبدار «عند الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ» مع إمكانه، والبدار هذا واجب بقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ ﴾، وقد يبنى هذا الحكم على أن الأمر للفور، والأمر بالمسارعة إلى المغفرة والجنة، وعلى طلب رفع حاجة المسكين، «فلو أخر» المكلف إخراج الزكاة «ثم أدى ف» إنه «يلزم» بناء «على مساق» ومذهب «كلام القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يكون» فعله هذا «قضاء» ؛ لأنه فعل أتى به خارج زمانه المقدر له شرعا، «والصحيح أنه أداء» ؛ لأنه لم يفعل خارج وقته الشرعي، وإنما قلنا بأنه لم يفعل خارج وقته الشرعي؛ «لأنه لم يعين» من الشارع «وقته بتقدير وتعيين» يحصره، «وإنما أوجبنا البدار» والفور في ذلك «بقرينة الحاجة» إلى ذلك لرفع الحاجة عن الفقراء والمساكين، «وإلا فالأداء» لهذا الفعل «في جميع الأوقات موافق لموجَب الأمر» الوارد فيه مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾، «وامتثالٌ له» على الوجه المقرر فيه شرعا، «و» مثل هذا يقال «كذلك» في «من لزمه قضاء صلاة على الفور» لموجب اقتضى ذلك؛ كالخوف من الموت المذكور «فأخرها» ثم صلاها في وقتها «ف» إننا «لا نقول»: إن فعله هذا ليس بأداء و «إنه قضاء القضاء»، بل نقول: إنه أداء.

«ولذلك نقول: يفتقر وجوب القضاء» ويحتاج «إلى أمر مجدد» أي جديد، أو مجدد للحكم أي موجد له مرة أخرى، «ومجرد الأمر بالأداء كاف» ومغن «في دوام اللزوم» له «فلا يحتاج إلى دليل آخر، وأمر مجدد» وإنما يستصحب حكمه، حتى يمتثل.

«فإذاً: الصحيح» هو «أن اسم القضاء مخصوص بما عين» وحدد «وقته شرعا، ثم فات الوقت» وخرج «قبل الفعل» له.

وهذا الذي ذكره المصنف من أن فعل المكلف - الذي غلب على ظنه فناؤه، ولكنه أخر ثم بقي - أداءٌ هو الذي رجحه الهندي ونقله ابن الحاجب عن الجمهور.

قضية «دقيقة» متعلقة بهذا المقام، متضمنها الجواب عما يعرض للناظر في الفقه والأصول من تعدد إطلاقات لفظ "القضاء"، فيرد عليه التسآل عن كون اللفظ هذا مشتركا اصطلاحا، أم أنه ذو حقيقة، وما سواه مجاز؟

وفي بيان ذلك نقول: «اعلم أن» لفظ «القضاء قد يطلق مجازا، وقد يطلق حقيقة» في اصطلاح أرباب هذا الفن والفقهاء، «فإنه» حقيقةً هو ما يكون «تلو» تابع «الأداء»، ويقابله من حيث الوقوع في الوقت وعدم وقوعه فيه. فإذا أطلق القضاء مقابل الأداء فهو حقيقي، وإذا أطلق بدونه فهو مجاز، كما هو الحال في شأن الحائض والمجنون والنفساء.

«وللأداء» الفعل المؤدي في الوقت «أربعة أحوال» تعرض له بحسب أحوال المكلف المتعلقة به:

الحال «الأولى: أن يكون» الأداء «واجبا، فإذا تركه المكلف عمدا أو سهوا وجب عليه القضاء»، وهو الفعل خارج الوقت «ولكن حط» وأسقط «المأثم عنه عند» حصول «سهوه» عنه «على سبيل العفو» والتجاوز من الله تعالى عنه، «فالإتيان بمثله» أي مثل هذا الفعل المسهوّ عنه «بعده» أي بعد الوقت «يسمى قضاء حقيقة» لأنه يقابله الأداء.

الحال «الثانية: أن لا يجب الأداء» للفعل «كالصيام في حق الحائض» والنفساء «فإنه حرام، فإذا صامت بعد» حصول «الطهر» لها «فتسميته» أي تسمية

هذا الصوم «قضاء» هو «مجاز محض» خالص؛ لأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصطلاحا، «وحقيقته أنه فرض مبتدأ» لا تبعية فيه لما قبله إطلاقا، من حيث البدلية والعوضية، «لكن لما تجدد هذا الفرض» واقتضى وطلب «بسبب حالة عرضت» -وهي الحيض أو النفاس- «منعت من إيجاب الأداء» على المعروضة «حتى فات» هذا الأداء «لفوات إيجابه» المتعلق بالزمان المحدد له شرعا، ومضيه بمضي هذا الإيجاب «سمي قضاء» لذلك.

«وقد أشكل هذا على طائفة» من الفقهاء أي كثير منهم، ومنهم الشافعية والمالكية «فقالوا: وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء» لما بين الأداء والقضاء من التلازم. قال الآمدي: والحق في ذلك: إن أريد بكونها مكلفة بتقدير زوال المانع فحق، وإن أريد به أنها تؤمر بالإتيان بالصوم حالة الحيض فباطل، وهو يشير إلى أن الخلاف لفظي. وبذلك صرح الشيخ أبو إسحاق أيضا، وقال: بل يظهر في النية إذا قلنا يجب التعرض للأداء والقضاء، وحكى الكيا الطبري وجوبه عيلها بمعنى ترتبه في الذمة، لا وجوب أدائه، ولذا يسمى ما تؤديه قضاء، وهذا القول بأن الصوم يجب على الحائض على مذهب المصنف باطل، لأن هذا ليس قضاء حقيقة حتى يستلزم الأداء الواجب، وإنما هو مجاز محض كما تقدم ذكر ذلك.

«وجعل هذا الاسم» القضاء «مجازا أولى من مخالفة الإجماع» بالقول بأن الحائض يجب عليها الصوم، فالإجماع منعقد على أنه لا يجب عليها، «إذ لا خلاف» بين أهل العلم «أنه لو ماتت الحائض» في حال حيضها «لم تكن عاصية» بترك الصلاة، بل لو صلت في هذا الحال عصت «فكيف تؤمر بما تعصي به لو فعلته؟ وليس الحيض» مانعا يتأتى رفعه، وإن تأتى فإنه غير مطلوب شرعا من المكلفة تحصيله، فهو ليس «كالحدث، فإن إزالته تمكن» ثم إنه يطلب من المكلف رفعه، ولو قدر أنها أي الحائض رفعته فإنه يعتبر مرفوعا.

«فإن قيل: فلم تنوي» الحائض «قضاء رمضان؟» إذاً ما تأتي به ليس قضاء كما قلتم، فنيتها القضاء في ذلك دليل على أنه قضاء.

«قلنا:» هذا الأمر يحتاج إلى تفصيل، وذلك أنك «إن عنيت» وقصدت «بذلك» القصدِ والنية «أنها تنوي قضاءَ ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك» فالنية موافقة لحقيقة ما تأتي به من فعل، «وإن عنيت» به «أنه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال»، لأنه لم يجب عليها شيء في تلك الحالة.

«فإن قيل:» إذا كان المانع يرفع الوجوب عن الفعل، حتى إذا ارتفع ذلك المانع وتجدد موجبه -أي الوجوب- رجع، فحق المكلف القضاء لذلك، فإن هذا منطلق على الصبي، فإن الصبا مانع الوجوب، فإذا ارتفع بالبلوغ وجب عليه قضاء ما كان ممنوعا من الواجب بذلك المانع الذي هو الصبا، «فلينو البالغ القضاء لما فات إيجابه في حالة الصغر» والصبا.

«قلنا: لو أمر بذلك» شرعا «لنواه» ووجب عليه الإتيان به، «ولكن» الشارع «لم يجعل فوات الإيجاب» للصوم -مثلا- «بـ» ـسبب «الصبا سببا» شرعيا «لإيجاب فرض مبتدإ» يؤتى به «بعد» حصول «البلوغ» للمكلف. ثم إن هذا الذي يأتي به البالغ يوم بلوغه لا يمكن أن يسمى قضاء، فلو صلى غير البالغ الظهر - مثلا- ثم بلغ قبل خروج وقته، فطلب بإعادة ما صلى فإن هذا لا يسمى قضاء مجازا، بل هو أداء «فكيف والمجاز إنما يحسن» إطلاقه على معنى ما «بالاشتهار» فيه؟ لأن ذلك الاشتهار هو القرينة التي تبين المراد به، «وقد اشتهر ذلك» وهو إطلاق القضاء على هذا المفعول «في» ما بعد زوال «الحيض دون» هذا الذي يُفعل بعد زوال «الصبا» فوجب الاقتصار على ما اشتهر من ذلك.

«ولعل سبب اختصاص» هذا المفعول بعد الحيض بهذا الاسم - القضاء - و «اشتهارِه» به «أن الصبا يمنع أصل التكليف» لعدم أهلية صاحبه له، كما تقدم بيان ذلك. «و» أما الحيض فإنه لا يمنع أصل التكليف، فـ «الحائض مكلفة، فهي بصدد» ومعرض «الإيجاب» لولا أن الشرع جعل هذا المانع رافعا له.

«الحالة الثالثة» من أحوال الأداء هذه هي: «حالة المريض والمسافر إذ لم يجب عليهما» الصوم بحيث يكون الأول مريضا مرضا يرفع عنه وجوب الصوم، ويكون الثاني مسافرا سفرا يباح له فيه الإفطار، «لكنهما إن صاما» صح و «وقع عن الفرض»، لأن ذلك هو الأصل، «فهذا» المفعول بعد زوال السفر والمرض إن وصف بالقضاء فإنه «يحتمل أن يقال» عنه: «إنه مجاز أيضا، إذ لا وجوب» فيه أولا، ولا تحتمَ، والأداء هو الواجب المؤدى في وقته، والقضاء هو ما يقابله حقيقة، «ويحتمل أن يقال» كذلك: «إنه» قضاء «حقيقة، إذ لو فعله في الوقت لصح منه» ووقع فرضا، «فإذا أخل بالفعل مع» ثبوت «صحته» منه «لو فعله» وأتى به، «فهو» بهذا الحال «شبيه بمن وجب عليه» الصوم ولم يرخص له في تأخيره «وتركه سهوا أو عمدا» حتى خرج وقته، فأتى به، فهذا قضاء بلا شك، فليكن الأول مثله. «أو نقول» من جهة أخرى: «قال الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾» . ومقتضى هذا أن صوم مَن ذُكر لم يسقط فيه الوجوب في حالة المرض ولا في حالة السفر مطلقا، «فـ» كان حكمه الإباحة بإطلاق، وإنما الاقتضاء فيه مخالف لذلك، إذ «هو على سبيل التخيير» بين البدار إليه في وقته فيصام فيه، وتأخيره إلى ما بعده فيصام فيه، «فكان الواجب أحدهما لا بعينه» ؛ إما الصوم في وقته، أو الصوم فيما بعده.

«إلا أن هذا البدل» الذي يؤتى به في أيام أخر «لا يمكن» الإتيان به وإيقاعه «إلا بعد فوات» الواجب «الأول» وهو الإيقاع له في الوقت، «والأول سابق

بالزمان» وواقعُ الأمر قاضٍ بذلك على قطع، «فسمي» رمضان هذا المتأخر «قضاء» وذلك «لتعلقه بـ» ـمضي الأول بمضي زمانه و «فواته» بفوات زمانه؛ فيكون هذا الشرط من خصوصيات هذا التخيير، «بخلاف العتق والصيام في الكفارة» كفارة اليمين، -مثلا- فليس بينهما ترتيب، «إذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر» أو العجز عنه.

«ولكن يلزم على هذا» الوجه إشكال وهو: «أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء»، وذلك «لأنه» أي المكلف «مخير بين التقديم» لها أول وقتها «والتأخير» لها إلى آخره، فهو في ذلك «كالمسافر» ؛ إذ هو مخير بين الصوم مسافرا، والصوم بعد ارتفاع حكم السفر عنه.

«والأظهر أن تسمية صوم المسافر» بعد مضي رمضان وفواته «قضاء مجاز» كذلك؛ لأنه لم يتقدم وجوب له في وقت أدائه، «أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أداؤه الواجب» كما في قضاء الحاضر الصحيح لصلاة ما فاته إيقاعها في وقتها، «وبين ما خرج عن وقته» الأصلي «المشهور المعروف به» المعين له شرعا، وإن لم يجب فعله فيه كما في صوم المريض والمسافر المباح لهما الإفطار، «ولـ» ـشهر «رمضان خصوص نسبة» واختصاصُ علاقة «إلى الصوم» الذي هو العبادة الواجبة فيه، فهو وحده محلها، فإن لم تطلب فيه فلا طلب لها بعده، و «ليس ذلك» متنقلا «لشوال و» لا «لغيره» من الشهور الأخرى كما في أول الوقت وآخره بالنسبة للصلاة، «بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد» فوات «رمضان لا يلزمه» الإتيان به، «ولو بلغ» الصبي مطلقا «في آخر وقت الصلاة لزمته» تلك الصلاة ووجب عليه الإتيان بها، وهذا مقتضاه وجود نسبة مخصوصة وعلاقة تفيد الاختصاص بين رمضان والصوم.

وهذا الذي استنبطه المصنف هنا من ثبوت خصوص نسبة لرمضان إلى الصوم ورفعِه عن الصلاة غير واضح، لأن البالغ بعد رمضان بلغ ومحلُّ وجوب صوم رمضان قد فات، وأما البالغ في آخر الوقت فإنه ما زال وقت الوجوب في حقه قائما. ولو أنه بلغ بعد جروج الوقت فإنه غير مخاطب بالصلاة، كالصوم تماما، وبذلك يكون مثل ذلك البالغ في شوال بالنسبة للصيام بلا فرق، فأين الاختلاف بين الفرضين؟

والناس ما استقر في نفوسهم هو أن ما أُخرج عن وقته قضاء، وبذلك «فإخراجه» أي الصوم «عن مظنة أدائه» وهو شهر رمضان «في حق العموم» أي غالب الناس، وهم غير المرضى والمسافرين «يوهم كونه قضاء» ويدل عليه.

«و» لكن «الذي يقتضيه التحقيق» في ماهية هذا الفعل هو «أنه ليس بقضاء» حقيقة.

وهذا الذي ذكره المصنف من أن صوم المريض والمسافر ليس قضاء خالف فيه الطائفة التي وصفها المصنف بأنها أشكل عليها الأمر في شأن الحائض، كما خالف فيه غيرها كابن السبكي في "جمع الجوامع" فقد عرف القضاء بقوله: "والقضاء فعل كل، وقيل: بعضِ ما خرج وقت أدائه استدراكا لما فات له مقتض". ومثله الآمدي فإنه قال: " ومنهم من مال إلى أنه قضاء حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب للمعارض، وإطلاق اسم القضاء في هذه الصور في محل الوفاق إنما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا استدراكِ مصلحة ما وجب، وهذا هو الأشبه لما فيه من نفي التجوز والاشتراك عن اسم القضاء"[1].

---

(١) الإحكام/ ١/ ١٥٦.

لكن يمكن أن يقال: إن اللفظ المشترك أفراده تكون متباينة لا تجتمع تحت ماهية واحدة هي التي أوجبت الاشتراك بينها، وإنما حصل لها الاشتراك بالوضع، وما هنا ليس كذلك؛ لأنه بحث فيما تنطلق عليه ماهية القضاء الاصطلاحي هنا، وقد تبين أن صوم المسافر والمريض ليس من مفرداتها، وبذلك فإنه لا يسمى قضاء، وقد بين المصنف وجه ذلك كما سبق إيراده.

«فإن قيل:» إن ما اشترطتموه في حقيقة القضاء -من أنه لابد من توجه الخطاب على المكلف بالوجوب في الوقت المقرر المقدر لذلك الفعل وقبل فواته- شرط غير لازم ولا واجب، «ف» هذا «النائم والناسي يقضيان» الصلاة «ولا خطاب عليهما، لأنهما لا يكلفان» شرعا حتى على قول بعض من يجوز تكليف المحال، فكيف يكون فعلهما قضاء، وفعل المسافر والمريض لا يكون قضاء؟

«قلنا:» لا قياس مع وجود الفارق المؤثر، فالنائم والساهي «هما منسوبان إلى الغفلة والتقصير» عن فعل ما وجب عليهما، فالأمران كانا منهما فأثرا في نسبة التكليف إليهما، «ولكن الله تعالى عفا عنهما» فلم يُحِقّ عليهما الذم، «وحط عنهما المأثم» أي الإثم، وهذا ثابت بمثل قوله ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: " من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها"، وما جرى مجرى ذلك مما يدل على أنهما قد عفي عنهما، والعفو إنما يتصور وروده فيما لا ينبغي فعله أو الاتصاف به «بخلاف الحائض والمسافر» فإنهما غير مقصرين ولا غافلين؛ أما الحائض فإن ما اعتراها أمر سماوي، وأما المسافر فإن الشارع هو من جعل السفر مناط الرخصة، فكان ذلك حكما شرعيا، والإباحة فيه أصلية، والإفطار حلُّه ورفع الإثم فيه والذم متقررٌ بهذا الحكم، فليس فيه ما

يعفى عنه، إذ ذلك إنما يجري في الفعل الذي لا ينبغي فعله أو الاتصاف به، لا فيما هو مشروع بحكم شرعي. «ولذلك» وهو كون التقصير والغفلة منسوبين إليهما «يجب عليهما الإمساك بقية النهار» إذا ارتفع عنهما هذا الذي أوجب عدم تكليفهما، فإذا تنبه الغافل عن الصوم في النهار وجب عليه إتمام ذلك النهار ممسكا على كل حال وإن لم يبيت الصيام من الليل لغفلته هذه، ومثله النائم فإنه إذا استيقظ بالنهار وجب عليه إتمامه ممسكا على كل حال، وإن امتد به النوم من أول الليل إلى النهار، ولو لم يبيت الصيام من الليل «تشبُّها بالصائمين» في الحكم والحال.

وهذا في الصوم الذي لا يجب تتابعه، أما ما يجب تتابعه كرمضان وكفارة الظهار والقتل فإنه محل خلاف، فالمالكية تكفي عندهم نية واحدة فيه، وعلى هذا يصح صوم هذا النائم والغافل، ولو لم يبيت النية إذا كان قد نوى الصوم من أول يوم فيه. ومن خالف المالكية في هذا الشرط ورأى وجوب التبييت كل ليلة فإنه من يُخرِّج على قوله هذا الحكم الذي ذكره المصنف -وهو الإمساك-، وأما الصومُ فهو باطل عند أرباب هذا القول، «دون الحائض» فإنها لا يجري هذا الحكم في حقها، فلو طهرت بعد الفجر فإنها تتم ذلك اليوم مفطرة. وهذا مذهب جمهور العلماء ولم يخالف في ذلك إلا الحنابلة.

«ثم في» حكم «المسافر مذهبان ضعيفان» لضعف مستندهما:

«أحدهما: مذهب أصحاب الظاهر» وهو: «أن المسافر لا يصح صومه في السفر» وذلك «لقوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فلم يأمر إلا بأيام أخر». وقد استدل ابن حزم على هذا بحديث: "ليس من البر الصيام في السفر". متفق عليه. وبجملة من آثار السلف. ثم قال: "فإذا صح هذا فمن سافر في رمضان فله أن يصوم تطوعا، وله أن يصوم فيه قضاء رمضان أفطره قبل أو سائر ما

يلزمه من الصوم نذرا أو غيره، لأن الله -تعالى- قال: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، ولم يخص رمضان آخر من غيره، ولم يمنع النص من صيامه إلا لعينه فقط"(١).

«و» هذا القول الظاهري «هو» قول «فاسد»، وذلك «لأن سياق» هذا «الكلام» الإلهي، وهو السوابق واللواحق فيه «يفهمنا إضمار» ذكر «الإفطار» وإخفاءه، «ومعناه» المقصود هو: «من كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر، كقوله تعالى ﴿فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾، ويعني: فضرب فانفجرت»، هذا هو الدليل الأول على فساد هذا القول الظاهري.

«و» الثاني أنه مخالف لعمل السلف «لأن أصحاب رسول الله ﷺ في السفر كانوا يصومون ويفطرون»، فمنهم الصائم ومنهم المفطر، «ولا يعترض بعضهم على بعض» . وهذا أثر متفق عليه.

«و» المذهب «الثاني: مذهب الكرخي» عبيد الله بن الحسين، من أئمة الحنفية، وهو «أن الواجب أيام أخر، ولكن لو صام رمضان صح وكان» بذلك «معجلا للواجب» قبل وقته، فهو بذلك «كمن قدم الزكاة على الحول»، أي أداها قبل حلول حولها......... صوم المسافر رمضان.......

«و» هذا المذهب «هو» مذهب «فاسد»، وذلك لمخالفته للآية المذكورة وهي ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، «لأن» هذه «الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير» للصوم في حال المرض والسفر «وتوسيع الوقت عليه» أي المسافر. «و» من المقرر المعلوم عند جمهور العلماء أن الواجب «المؤدى» المفعول «في أول الوقت الموسع» الذي حدد له شرعا -وقد يكون هو العمر كله- «غير معجل» ولا مقدم، «بل هو مؤدى في وقته كما سبق» بيان ذلك

(١) المحلى/ ابن حزم/ ٤/ ٤٠٢ وما بعدها.

«في» شأن «الصلاة» كصلاة الظهر -مثلا- إذا صليت «في أول الوقت» المقدر المحدد لها شرعا، ومحل هذا البيان "مسألة الواجب الموسع"، وقد تقدم إيراده.

«الحالة الرابعة» هي «حال المريض» الذي ينبغي في الحكم عليه المصير إلى التفصيل، «فإن كان لا يخشى الموت من الصوم» لعدم شدة مرضه، أو لا يضر معه الصوم «فهو» في الحكم «كالمسافر» من حيث إنه لا يجب عليه الصوم، لكنه إن صام وقع عن الفرض، أو يقال: إنه يجري فيه التخيير المذكور، فيكون الواجب أحدهما، الصوم في السفر، أو الصوم عدة من أيام أخر، وإن كان القول بمسلك التخيير هذا في حق المسافر قد أنكره بعضهم، ومن ذلك قول ابن جماعة المقدسي: " وإياك أن تقول: إن المسافر يخير بين الصوم والفطر فهو خطأ، لأن التخيير في الواجب يغير كونه واجبا، فلا يتصور التخيير بين واجب ومباح، بل العبارة الصحيحة أن يتخير بين فعل الصوم وبين فعل العزم في قضائه، فيكون العزم بدلا عن الصوم في الوقت"[1]. وعلى هذا فالتخريج لحكم هذا المسافر على صورة هذا التخيير التي أوردها المصنف ضعيف، فليصر إلى هذا الذي ذكره ابن جماعة من التخيير بين فعل الصوم، أو العزم على قضائه.

هذا حكم المريض مرضا غير مخوف، بحيث لا يخشى به من الهلاك. «أما الذي يخشى» من صومه «الموت أو الضرر العظيم» كذهاب حاسة من حواسه، أو وقوع علة ببدنه «ف» ـهذا يحرم عليه الصوم و «يعصي» ربه «بترك الأكل» والشرب، وبهذا «ف» ـهو «يشبه الحائض من هذا الوجه»، وهو حرمة الصوم عليه وعصيانه بترك الأكل والشرب المحتاج هو إليهما في حفظ نفسه. «فلو صام» هذا المريض فإنه «يحتمل» ويجوز «أن يقال: لا ينعقد» صومه ولا يصح؛ «لأنه عاص به» أمر ربه القاضي عليه بوجوب الأكل وحرمة الصوم، «فكيف يتقرب» إلى الله تعالى «بما يعصى به» وبما هو حرام عليه،

---

(١) انظر البحر المحيط الزركشي/ ١/ ٣١٨.

والله -تعالى- إنما يتقرب إليه بما هو آمر به، فجعل فعله لذلك طاعة.

«و» لكن «يحتمل» ويجوز من وجه آخر «أن يقال:» إنه أتى بما أمر به من الصوم وحقق إيقاع ماهيته بإدخالها إلى الوجود، فهو بذلك لم يعص بصومه وتركه الأكل، و «إنما عصى بجنايته على الروح» أي النفس «التي هي حق الله تعالى» وملكه الذي لا يجوز لأحد التصرف فيه إلا بإذنه، وبهذا البيان لحقيقة هذا الفعل يتحقق الانفكاك للجهتين: جهة ما هو طاعة وهو فعل الصوم، وجهة ما هو معصية، وهو الجناية على النفس، ومقتضى هذا أن يصح صومه «فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة»، فهو إنما «يعصي لتناول حق الغير» وهو المغصوب منه، أما صلاته فإنها صحيحة كما تقدم بيان ذلك.

«ويمكن أن يقال» اعتراضا على هذه التسوية بين المصلي في الأرض المغصوبة وهذا المريض الصائم بأنه «قد قيل لـ» ـهذا «المريض كُلْ» على سبيل الوجوب «فكيف يقال له» نقيض ذلك، وهو «لا تأكل، وهو معنى الصوم»، فالنهي والأمر هنا قد وردا على أمر واحد وهو الأكل «بخلاف الصلاة والغصب» ؛ فمصب النهي والأمر في ذلك مختلف، فالمأمور به الصلاة، والمنهي عنه الغصب، فهما فردان متباينان تمام التباين شرعا وماهية.

«و» لكن «يمكن أن يجاب» عن ذلك بما يحقق الانفكاك في شأن ذلك الصوم نفسه، وذلك «بأنه قيل له: لا تهلك نفسك»، فكان مصب النهي هو هلاك النفس، «وقيل له: صم» فيكون مصب الأمر هو الصوم، فحصل الانفكاك بين جهة الأمر وجهة النهي كما ترى، وبذلك «فـ» ـهو «لم يعص من حيث إنه صائم» لأنه ممتثل الأمر بذلك، «بل» هو عاص «من حيث سعيه في الهلاك» لنفسه.

«و» هذا جواب قد يعد مقبولا، إلا أنه «يلزم عليه صوم يوم النحر، فإنه» إنما «نهي عنه لـ»ـأمر خارج عن ماهيته؛ وهو «ترك إجابة الدعوة إلى أكل القرابين،

و» هي «الضحايا» جمع ضحية، ما يتقرب بذبحه أو نحره إلى الله -تعالى-، «و»هذه الدعوة -الضيافة- «هي ضيافة الله تعالى»، وقد تقدم أن الجمهور يبطلون هذا الصوم، فكيف فرقوا بينه وبين صوم المريض هذا، مع أنه يمكن إثبات انفكاك الجهتين: جهة الأمر وجهة النهي في صوم يوم النحْر هذا نفسه، كما حصل في صوم المريض ذاك، بأن يقال: مصب النهي الإعراض عن ضيافة الله -تعالى-، ومصب الأمر الصوم، ومقتضى هذا أن يصحح الصوم، ويقضى على الجهة الأخرى بأنها مأثمة كما في الصلاة في الأرض المغصوبة، فكيف فرق بين الصومين: -صوم المريض المذكور وصوم يوم النحر- مع إمكان هذا الانفكاك فيهما؟

الظاهر أنه يشق «ويعسر الفرق بينهما جدا»، إلا أن يقال: إن الإعراض عن الضيافة ليس هو علة الحكم، وإنما الصوم في ذات النهار نفسه. ومن لا يقول بالتعليل في الأحكام كالظاهرية لا يرد عليه هذا الإيراد.

وبالجملة «فهذه احتمالات» واردة في هذه الجزئية -كما ترى- «يتجاذبها المجتهدون» ويتداولون النظر فيها.

«فإن قلنا: لا ينعقد صومه» أي صوم هذا المريض، ولا يصح «فتسمية تداركه قضاء» وفعله بعد فوات زمانه «مجاز محض» صرف خالص «كما في حق» صوم «الحائض» الذي تقدم بيان حاله، «وإلا» نقل بأنه غير منعقد، بل قلنا إنه منعقد وصحيح، «فهو ك» صوم «المسافر» عدة من أيام أخر. وقد تقدم أن النظر متردد بين كونه مجازا، وكونه حقيقة.

وبهذا انتهى الكلام على الفصل الثالث المذكور.

«الفصل الرابع»

هذا هو الفصل الرابع من الفن الرابع، من القطب الأول، وهذا الفصل مرسوم ومعقود «في» بيان حقيقة «العزيمة والرخصة» وهما حكمان تكليفيان أو حكمان وضعيان أو متعلقا الحكم، وفي بيان ما يتعلق بهما من قضايا ومباحث.

والبدء ببيان معناهما اللغوي وفي ذلك كله نقول «اعلم أن العزيمة مأخوذة من العزم، والعزم» لغة «عبارة عن القصد المؤكد» المصمم، يقال: عزم على الأمر يعزم عزما، ويضم، ومعزما: أراد فعله وقطع عليه، أو جدّ في الأمر، «قال الله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ أي قصدا بليغا. وسمي بعض الرسل أولي العزم» ؛ وهم أصحاب الشرائع، وهم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد - صلى الله وسلم عليهم أجمعين. وقيل: إنهم نوح لأنه صبر على أذى قومه مدة طويلة، وإبراهيم لأنه صبر على النار وذبح الولد، وإسحاق فإنه صبر على الذبح، ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر، ويوسف على الجب والسجن، وأيوب على الضر، ووصفوا بذلك «لتأكيد» أي تأكد «قصدهم في طلب» نصرة «الحق» والإقامة به وتصميمهم على ذلك، وعزمهم على امتثال أمر الله فيما عهد إليهم.

«و» أما «العزيمة في لسان حملة الشرع» أي اصطلاحهم، فإنها «عبارة عما لزم العباد» من حكم «بإيجاب الله -تعالى-» له واقتضائه له.

وظاهر كلام المصنف هذا أن العزيمة مختصة بالواجبات حيث قال: "عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله"، وكونها مختصة بالواجبات هو أيضا ما ذهب إليه الآمدي. قال الزركشي: " وليس كما قالا، فإنها تذكر في مقابلة الرخصة، والرخصة تكون في الواجب وغيره، فكذلك ما يقابلها، ومثال دخول الإباحة فيها قولهم: " ص " من عزائم السجود"[1].

(١) البحر المحيط ٢/ ٣٠.

«و» أما «الرخصة في اللسان» العربي فإنها «عبارة عن اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء» . ويقال: فلان يترخص في الأمر إذا لم يستقص فيه، وقضيب رخص أي طري لين، ورخص البدن -بضم الخاء- رَخاصة ورُخوصة إذا نعُم ولان ملمسه، فهو رخص، ومنه قول امرئ القيس:

وتَعْطو برخْص غيرِ شثْنٍ كأنّهُ أساريعُ ظبي أو مساويك إسحلِ

وفي الرخصة ثلاث لغات: رُخُصة - بضم الراء والخاء-، ورُخْصة - بضم الراء وإسكان الخاء-، فيجوز أن تكون مخففة من الأولى، ويجوز أن تكون أصلا بذاتها، وخرصة بتقديم الخاء. وقال الآمدي: وبفتح الخاء: عبارة عن الآخذ بالرخص، لأن فُعَلة تدل على المكثر من الشيء كهمزة ولمزة وضحكة، وهو من يكثر من الهمز واللمز للناس، والضحك منهم.

«و» أما معنى الرخصة «في الشريعة» وفي اصطلاح حملتها فهو «عبارة عما وسّع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم» .

وقوله: " ما وسع للمكلف" فيه أن الرخصة عند المصنف من أقسام ما تعلق به الحكم، وهو الفعل المرخص فيه. وقوله: " لعذر وعجز عنه" احترز به من التخصيص. وبحث في هذا المحترز منه من حيث إنه بيان لا تغيير، إلا أن يراد بحسب نظرنا في مقتضى اللفظ. وقوله: " مع قيام السبب المحرم" -وهو ما كان علة الوجوب وسببه- احترز به من أن يكون منسوخا؛ كالآصار التي كانت على من قبلنا ونسخت في شريعتنا تيسيرا وتسهيلا فإنها لا تسمى رخصة، كما لا يسمى ناسخها رخصة.

وقد عرفت الرخصة بتعريفات كثيرة، منها:

أ- تعريف الرازي لها، وهو: "ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع". وقد أورد عليه الحدود والتعازير مع تكريم الآدمي المقتضي للمنع منها.

فجاء قوم من بعد الرازي فجدّوا في دفع هذا الإيراد، فقيده بعضهم "باشتهار المانع"، وبعضهم "لضرورة أو حاجة"، وبعضهم "بكونه لغرض التوسع".

ب- تعريف القرافي، وهو: "طلب الفعل السالم عن المانع المشتهر". واحترز بالمشتهر عما أورده هو نفسه على تعريف الرازي السابق حيث قال: "إن الرخصة هي الحكم، وإنها قد تكون بجواز الترك، وأن التكاليف كلها كذلك".

ثم أورد على نفسه العقود المخالفة للقياس كالسلم والمسابقة.

ج- تعريف الهندي وهو: "ما جاز فعله أو تركه مع قيام المانع منه". ويرد عليه كثير مما تقدم.

د- ما خرج عن الوضع الأصلي لعارض.

هـ- تعريف ابن الحاجب، وهو: "المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر". ويرد عليه التعبد بالتحريم.

و- الحكم مع المعارض؛ أي مع قيام الدليل الدال على المنع.

ز- الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر مع كونه حراما في حق غير المعذور. وهو المراد بقول الفقهاء: ما ثبت على خلاف القياس؛ أي الشرعي، لا العقل القياسي المصلحي؛ لأنه إنما عدل به عن نظائره لمصلحة راجحة، هذا في جانب الفعل. وفي جانب الترك أن يوسع للمكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور تخفيفا وترفها، سواء كان التغيير في وضعه، أو في حكمه.

ح- تعريف ابن السبكي وهو: الحكم الشرعي إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي.

ومحصل هذه التعاريف ومقتضاها الجملي أن مفهوم الرخصة -عند من يجعلها متعلق الحكم- "الفعل الموسع فيه لعذر وعجز قام بالمكلف

مع السبب المحرم". وبمقتضى هذه القيود «فإن ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة، و» كذلك «ما أباحه» الله - تعالى - «في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة» لأن ذلك كله إباحته أصلية، فلم تكن كذلك بالتغيير، كما هو شأن المرخص فيه.

«ويسمى تناول» وأكل «الميتة رخصة» لأنه فعل وسع فيه الشارع لعذر، وهو الضرورة، والسبب قائم وهو كونها ميتة، قال -تعالى-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾. «و» كذلك «سقوط صوم رمضان عن المسافر» سفرا مباحا على الصحيح فإنه «يسمى رخصة» ؛ إذ شرع للمسافر الأكل بعدما اقتضى الدليل الأصلي- وهو ما ورد من الأمر بالصوم- حرمتَه عليه، وذلك الدليل هو قوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، والسبب -وهو شهر رمضان- قائم.

«وعلى الجملة فهذا الاسم» -الرخصة- «يطلق حقيقة ومجازا» نظير القضاء المتقدم بيان حاله، وما أشبهه في هذا الإطلاق الاصطلاحي.

«فـ» ـمما يطلق عليه هذا الاسم على «الحقيقة في الرتبة العليا» ما هو «كإباحة النطق بكلمة الكفر» للمضطر إلى ذلك «بسبب الإكراه»، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، وهذا لا يتناقض مع ما تقدم تقريره من أن المكره بالمعنى المفسَّر به في كلام المصنف مكلف، فإنه كذلك، لكن الله -تعالى- خفف عنه فأباح له النطق بكلمة الكفر لحفظ نفسه، «وكذلك إباحة شرب الخمر، وإتلاف مال الغير بسبب الإكراه» على إتلافه، «و» بسبب «المخمصة» الجوع وخلو البطن من الطعام للمضطر لإتلافه «و» بسبب «الغصص بلقمة» -وهو اعتراضها في الحلق مانعة التنفس والبلع- «لا يسيغها إلا الخمر التي معه» ؛ أي مع المرخص له.

وفي كلام المصنف - هنا - لف ونشر مشوش؛ فقوله: " والغصص بلقمة

لا يسيغها إلا الخمر التي معه" يرجع إلى قوله: " إباحة شرب الخمر"، وقوله: " بسبب الإكراه والمخمصة" راجع لقوله: " وإتلاف مال الغير" كما هو واضح.

هذه أمثلة مما ينطلق عليه اسم الرخصة حقيقة.

«وأما» الذي هو «المجاز» منه «البعيد عن الحقيقة، فـ» ـهو كـ«ـتسمية ما حُطّ عنا من الإصر» وهو العمل الشاق والتشديد في الشرائع والأحكام «والأغلال التي وجبت على من قبلنا من الملل المنسوخة» كاشتراط قتل النفس في التوبة، وقطع ما نجِس من الثوب «رخصة» . وإنما كان مجازا بعيدا عن الحقيقة لأنه لا ينطلق عليه مفهوم الرخصة ولا فيه شبه به بوجه.

«و» كذلك «ما لم يجب علينا ولا على غيرنا» من الأمم الأخرى فإنه «لا يسمى رخصة» على الإطلاق. «و» أما «هذا» الذي حط عنا وهو ما تقدم ذكره فإنه «لما أُوجب على غيرنا» وفرض عليه «فـ» إنه «إذا قابلنا أنفسنا به» أي بذلك الغير «حسن إطلاق اسم الرخصة» عليه، أي على ذلك المحطوط عنا «تجوزا» كما سبق ذكر ذلك، وإنما كان مجازا – كما تقدم ذكره- لتخلف حقيقة الرخصة فيه، ومقوماتها، ومنها عدم تقدم التضييق علينا في هذه الأفعال والشرائع، «فإن الإيجاب على غيرنا» من أهل الملل والشرائع المنسوخة بشريعتنا «ليس تضييقا في حقنا» كما هو معلوم بالضرورة، «والرخصة» هي «فسحة» وانفراج «في مقابلة التضييق» والإحراج؛ لما علم من أن الفسحة فرع التضييق.

«و» إذ قد عرفنا ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة، وما يطلق عليه مجازا فإنه «يتردد بين هاتين الدرجتين»: درجة الحقيقة ودرجة المجاز «صور بعضها أقرب إلى الحقيقة» لشدة شبهها بها، «وبعضها أقرب إلى المجاز» لشدة شبهها به. وهذه الصور التي هي أقرب إلى الحقيقة «منها: القصر» للصلاة «والفطر» في رمضان «في حق المسافر» سفرا يجوز فيه ذلك ويباح، «و» هذا الضرب «هو

جدير بأن يسمى رخصة حقيقة، لأنـ» ـه موسع للمكلف في فعله، ثم إن «السبب هـو شـهر رمضـان، وهو قائـم، وقد دخل المسافر تحت قوله -تعالى-: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ وأخـرج عـن العمـوم» الذي اندرج تحتـه في هذه الآية «بـ» ـسبب «عذر وعسر»، وهو مشقة السفر ووعْثائه.

«أما التيمم عند عدم الماء» وفقده «فـ» ـإنه «لا يحسن تسميته رخصة» لأنه لا يوجد فعل آخر يؤتى به في مقابله وفيه عسر، فيقع التخفيف منه، «لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه» ففاقد الماء وعادمه ليس أمامه سوى التيمم، فلا يوجد شيء آخر يمكن أن يتحمله في مقابله حتى يقال إنه خفف عنه، «فلا يمكن أن يقال: السبب» لوجوب رفع الحدث بالماء «قائم» وهو دخول الوقت أو الأمر بالصلاة «مع استحالة» وامتناع «التكليف» بذلك الوجوب، بل قيام السبب مع فقد المسبب محال، ولذلك وجب اعتبار السبب ملغى هنا، بل هـو معدوم لاستحالة التكليف بموجَبه، وهو رفع الحدث بالماء. وإذ قد تعذر التكليف بهذا، فإن مقابله لا يسمى رخصة، فالمتيمم عند عدم الماء لا يسمى آخذا بالرخصة لهذا السبب، «بخلاف المكره على» النطق بكلمة «الكفر» أو فعلِ ما يقضي بردته، «و» كذا المكره على «الشرب» للخمر «فإنه قادر على الترك» لذلك، بإيثار الامتناع عنه والانكفاف عن فعله.

«نعم تجويز ذلك» وهو التيمم «عند المرض» المبيح له، «أو» في حال الإصابة بـ«ـالجراحة» المبيحة لذلك، «أو» في حال «بعد الماء عنه» بعدا يشق به إحضار الماء، «أو» في حال «بيعه» أي الماء «بأكثر من ثمن المثل» له في القدر والصفة «رخصةٌ»؛ إذ يوجد في مقابل ذلك كله ما هو عزيمة، وهو استعمال الماء، وإيقاعه ممكن.

وأما ما عدم فيه هذا المقابل وهو العزيمة فإنه لا يسمى رخصة، «بل» إن «التيمم عند فقد الماء كالإطعام عند فقد الرقبة» في كفارة الظهار، «وذلك ليس

برخصة» بل هو عزيمة شرعت على وفق الحالة، «بل» ينبغي أن يقال: فرضت و «أوجبت الرقبة» أي تحريرها «في حالة، و» أوجب وفرض «الإطعام في حالة» أخرى، «فلا نقول: السبب قائم عند فقد الرقبة، بل الظهار سبب لوجوب العتق في حالة» ؛ وهي حالة استطاعة المظاهر عتقها، «ولوجوب الإطعام» لستين مسكينا «في حالة» أخرى؛ وهي حالة العجز عن الإعتاق. وهذا ليس من باب الترخص، بل هو عزيمة.

وهذا الذي ذكره المصنف في شأن التيمم هو ما ذهب إليه بعض المالكية، والخلف في ذلك بينهم قائم؛ والراجح في المذهب المالكي أنه رخصة.

قال الحطاب: " اختلف العلماء في التيمم هل هو عزيمة أو رخصة؟ الحق أنه رخصة ينتهي في بعض الصور للوجوب، كمن لم يجد الماء، أو خاف الهلاك باستعماله، أو شديدَ أذى "(1).

والمصنف لا يرى أنه - أي التيمم - ليس برخصة على الإطلاق، وإنما ذهب إلى التفصيل الذي أورده معتمدا في ذلك على ما تقتضيه ماهية الرخصة التي من مقوماتها وجود ما يقابلها من العزيمة، فما تنطلق عليه من صورة في ذلك سماه رخصة، ومالا تنطلق عليه فهو عزيمة. وهذا هو التحقيق.

«فإن قيل:» هذا الذي ذكر -من أن التيمم عند فقد الماء لا يسمى رخصة لعدم وجود سبب يقابله؛ وهو الوضوء- قول غير مسلم؛ لأن هذا ينطلق كذلك على ما سميتموه رخصا، فإنه «إن كان سبب وجوب الوضوء مندفعا» معدوما «عند فقد الماء» وعدمه، «ف»إن «سبب تحريم» النطق بكلمة «الكفر و» سبب تحريم «الشرب» للخمر، «و» سبب تحريم «الميتة مندفع» ذلك كله «عند خوف الهلاك» ؛ لأنه ملغى اعتباره، فلا تأثير له، وبذلك فهو مندفع، «فكان»

---

(1) مواهب الجليل/ الحطاب/ 1/ 113. ()

السبب «المحرم» -بكسر الراء- «محرما» لكن «بشرط انتفاء الخوف» وعدمه. فأشبه ما ذكر من تيمم فاقد الماء، ومن الكفارة.

«قلنا:» السبب «المحرم» بكسر الراء «في» أكل «الميتة» هو «الخبْث» والقذارة، «و» السبب المحرم «في» شرب «الخمر الإسكار» وإذهاب العقل، «و» السبب المحرم «في الكفر كونه جهلا بالله تعالى، أو كذبا عليه، وهذه» الأسباب «المحرمات» -بكسر الراء- لما قامت بتلك الأفعال فإنها «قائمة» موجودة في محالها، «وقد اندفع» وألغي «حكمها» فقط «بالخوف»، وسببه يمكن الإتيان به، ولكنه ترك للعذر، لا أنه معدوم لا يمكن الإتيان به، فسمي مقابله لذلك رخصة، «فكل تحريم اندفع بالعذر» كالمرض، والمانع كالحيض، «والخوف» من الهلاك أو شديد ضرر «مع إمكان تركه» لأنه موجود محتمَل إيقاعه «يسمى اندفاعه رخصة» حقيقة، «ولا يمنع من ذلك» وهو التسمية بالرخصة «تغيير العبارة» في حقيقة الرخصة، وذلك «بأن يجعل انتفاء» التحريم بـ «ـالعذر شرطا مضموما» أي مجموعا «إلى الموجب» الشرعي لها، أي للرخصة، وهذا الموجب هو خوف الهلاك.

«فإن قيل:» إن الرخصة تدل على التيسير والتسهيل، ولكن بعضها فيه الإيجاب والإلزام، فكيف يجتمع الإيجاب مع التسهيل والتيسير؟ «فـ» ـإن «الرخص تنقسم إلى ما يعصي» المكلف ويأثم «بتركه» وذلك «كترك أكل الميتة» بالنسبة للمفطر، فإنه حرام، والأكل واجب مع الاضطرار على الصحيح، وعليه الأكثر؛ لأنه سبب لإحياء النفس، وما كان كذلك فهو واجب، والنفوس ملك لله -تعالى- يجب حفظها؛ «و» كذا «الإفطار» في رمضان «عند خوف الهلاك» أو شديد ضرر في الأبدان والنفوس، «وإلى ما لا يعصي» المكلف ولا يأثم بتركه «كالإفطار» للمسافر والمريض اللذين لا يخشيان هلاكا أو ما في

حكمه بصومهما، «و» كذلك «القصر» للصلاة «و» مثله «ترك» النطق بـ «ـكلمة الكفر» فإنه مباح لا واجب، وبعضهم يقول: إنه خلاف الأولى، والأولى الصبر وتحمل الأذى في سبيل الله؛ «و» كذا «ترك قتل من أكره على قتل نفسه» فإنه لا يجب عليه كذلك، وإن كان سيُقتل بذلك غيره.

ومحط النظر هنا هو حصول الجمع بين الإيجاب والتيسير والتسهيل في مفهوم الرخصة، وهما متناقضان، «فكيف يسمى ما يجب الإتيان به» وفعله «رخصة؟» فالأجدر به هو أن يسمى عزيمة، «وكيف فرق بين البعض» من صور الرخصة «والبعض» الآخر منها، مع أن الأصل في الحكم وحدة العرض في مفرداته كالوجوب والتحريم وهكذا؟!

«قلنا:» جوابنا عن هذا هو: «أما تسميته رخصة - وإن كانت» رخصة «واجبة - فمن حيث إن فيه فسحة» وتوسعة على المكلف، «إذ لم يكلف» الشخص المشرف على الهلاك من شدة العطش وليس معه الخمر «إهلاك نفسه بالعطش» فأبيح له «وجوز له تسكينه بـ» ـشرب «الخمر» إن تحقق أن ذلك ينقذه من الهلاك، «وأسقط عنه العقاب» والإثم مما فعل؛ «فمن حيث إسقاط العقاب عن فعله» وكذلك منعه من إهلاك نفسه «هو فسحة ورخصة، و» أما «من حيث إيجاب العقاب على تركه» فـ «ـهو عزيمة» . ومقتضى هذا أن هذا الفعل يوصف بالعزيمة من وجه، وبالرخصة من وجه آخر، قال ابن دقيق العيد: " ولا مانع أن يطلق عليه رخصة من وجه، وعزيمة من وجه، فمن حيث قام الدليل المانع نسميه رخصة، ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة ". وقد ذكر الزركشي أن إمام الحرمين تردد في أن الواجبات هل يوصف شيء منها بالرخصة، وقال في باب صلاة المسافر من "النهاية" يجوز أن يقال: أكل الميتة ليس برخصة، فإنه واجب. اهـ.

ولأجله قال صاحبه الكيا الهراسي في "أحكام القرآن": "الصحيح عندنا أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة، كالفطر للمريض في رمضان[1]".

وجمهور العلماء على أن هذا رخصة، وإن كان متصفا بالإيجاب.

«وأما سبب الفرق» بين هذه الصور في الأحكام وجعلِها أقساما «فأمور مصلحية رآها المجتهدون» جديرة بأن تجعل مناطات تبنى عليها الأحكام في هذه الصور، فنشأ عن ذلك ظهور هذه الأقسام.

«وقد اختلفوا فيها» أي في هذه الأمور المصلحية من حيث ما هو راجح منها مما هو مرجوح؛ «فمنهم من لم يجوز» ولم يبح «الاستسلام للصائل» وهو قاطع الطريق واللص المتربص في الطريق أو غيره ينتظر من به ضعف ليصول عليه، وكل من يهجم على غيره يريد قتله أو انتهاك عرضه أو أخذ ماله.

وفي حكم وجوب دفع الصائل تفصيل وخلاف؛ فأما النفس فقال الحنفية بوجوب الدفاع عنها، ولا استسلام في حقها، وهو الراجح في المذهب المالكي، وعليه جمهور المالكية. والشافعية فصلوا؛ فإن كان الصائل مسلما فيجوز الاستسلام له، ولا يجب الدفاع، وإن كان غير مسلم أو حيوانا مفترسا وجب دفعه. وللحنابلة في المسألة قولان. وأما الدفاع عن العرض فواجب باتفاق. وأما الدفاع عن المال فأوجبه بعض المالكية كالقرطبي، وبعضهم لا يرى وجوبه، وكلهم يرى إباحته. قال الشيخ خليل في مختصره: " وجاز دفع صائل بعد الإنذار للفاهم، وإن عن مال وقصد قتله إن علم أنه لا يندفع إلا به". وهو ما عليه الحنابلة.

وللشافعية تفصيل بين المال الحي وغيره، فالحي يجب الدفاع عنه دون ما لا روح فيه.

(١) البحر المحيط/ ٢/ ٣٤.

خلاصة القول أن من الفقهاء من قال بوجوب دفع الصائل وعدم الاستسلام له مطلقا. «ومنهم من جوّز» وأباح ذلك، وذهب إلى جوازه واستدل بما يراه حجة في ذلك؛ مثل قوله ﷺ: "كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل" أخرجه الطبراني وأحمد، وفي إسناده مقال، فهو ضعيف. فاختار القول بالاستسلام «وقال:» إنّ «قتل غيره» وإن كان صائلا «محظور» محرم، فقتل ذلك «كقتله» هو، فالكل محظور، «وإنما جُوز له» أي لهذا المصول عليه قتال هذا الصائل، وقتله اعتبارا لحقه و «نظرا له»، لأنه معتدى عليه مظلوم، والله -تعالى- يقول: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾. فكان ذلك حقا شرعيا له، «وله» إن شاء «أن يسقط حق نفسه» الذي خص به «إذا قابله» حق لغيره «مثله». هذا ما يتعلق بحكم الصائل، «و» أما المضطر للميتة ولشرب الخمر لحفظ نفسه فإنه «ليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن» أكل «ميتة و» شرب «خمر»، بل يجب عليه تناول ذلك، «فإن حفظ المهجة» أي النفس «أهم في» ميزان «الشرع» وأولى «من ترك» أكل «الميتة و» ترك شرب «الخمر في حالة» الضرورة وهي «نادرة» الوقوع في مجريات العادة. هذا ما يتعلق بمسألة من اضطر إلى شرب الخمرة أو أكل الميتة.

«ومنها» أي من الرخص كذلك بيع «السلم» وهو بيع يتقدم فيه رأس المال ويتأخر المثمن لأجل، أو بيع موصوف في الذمة، وبذلك «فإنه بيع ما لا يقدر على تسليمه» لمشتريه «في الحال»، والأصل فيه أنه لا يمتلكه البائع وقت العقد، وقد أبيح وجعل عقدا شرعيا، وفيه فسحة للبائع المحتاج للمال، وبذلك «ف»ـإنه «قد يقال: إنه رخصة» نظرا إلى أنه مفرد مستثنى مما يحق فيه المنع؛ «لأن عموم نهيه ﷺ في حديث حكيم بن حزام» - الذي رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح- «عن بيع ما ليس عنده» ولفظه: "لا تبع ما ليس عندك"(١)، وفي لفظ آخر: "نهاني

(١) سنن الترمذي، رقم: ١٢٣٢.

رسول الله ﷺ أن أبيع ما ليس عندي"[1] «يوجب تحريمه»؛ أي تحريم السلم؛ لأن ظاهر الحديث تحريم بيع المرء ما ليس عنده، ولا داخلا تحت مقدرته، «و» لكن «حاجة المفلس» للمال «اقتضت الرخصة في» هذا البيع، بيع «السلم» فتكون أدلة جوازه مخصصة لعموم حديث حزام هذا، فكان لذلك رخصة.

«و» كذلك «لا شك في أن تزويج» الأمَة «الآبقة» الهاربة من سيدها «يصح»؛ قال إمام الحرمين: "ويجوز تزويج الآبقة، وينفذ عتقها؛ فإن التزويج والعتق لا يفتقران إلى تسليم، حتى يُرعى فيهما إمكان التسليم."[2]

وقال النووي: "قال أصحابنا يجوز تزويج الآبقة والمغصوبة وإعتاقهما بلا خلاف."[3]

«ولا يسمى ذلك رخصة» من حيث هو، «فإذا قوبل» تزويج الأمة هذه وقورن «بـ» منع «بيع» العبد «الآبق فهو رخصة»؛ لأن النكاح فيه فسحة، لما فيه من الاستمتاع بخلاف البيع فإنه تضييق على المبيع بالكد والعمل.

«لكن قيل: النكاح عقد آخر» مستقل بذاته «فارق شرطُه شرط البيع» فماهيتهما لذلك بينهما تباين «فلا مناسبة بينهما» حتى يقال: إن هذا مستثنى من عموم حكم ذلك. «ويمكن» كذلك «أن يقال: السلم عقد آخر» لا علاقة له بالبيع الوارد في حديث حكيم بن حزام، بل هو غيره «فهو بيع دين» وهو الشيء المسْلَم فيه، وكونه دينا من أركان هذا العقد، «وذلك» البيع الوارد في حديث حكيم «بيع عين» أي ذات «فافترقا» لذلك، «وافتراقهما في» هذا «الشرط» وهو أن يكون المبيع في السلم دينا، ويكون المبيع في البيع الآخر عينا «لا يُلحِق أحدَهما بالرخص» إذ لا يوجد ما يدل على أن الموسع فيه منهما مستثنى

---

(١) سنن الترمذي، رقم: ١٢٣٣.
(٢) نهاية المطلب: ٥/ ٤٠٤.
(٣) المجموع: ٩/ ٢٨٥.

من عموم دليل الآخر الذي كان قد يقضي فيه بالمنع لولا ورود ما يدل على أنه من الرخص. وعلى هذا «فـ» ـإنه «يشبه أن يكون» تسمية «هذا» الضرب من المعاملات بالرخصة «مجازا» لعدم وجود حقيقة الرخصة فيها، «فقول الراوي» لهذا الحديث: «نهى» رسول الله ﷺ «عن بيع ما ليس عند الإنسان» ولا يملكه «وأرخص في السلم» ما هو إلا «تجوز في الكلام» بناء على ما سبق.

«واعلم بأن بعض أصحاب الرأي» وهم الحنفية «قالوا: حد الرخصة» هو «أنه» الفعل «الذي أبيح مع كونه حراما. وهذا» قول «متناقض» تناقضا ظاهرا، «فإن الذي أبيح لا يكون حراما» وإلا اجتمعت الإباحة والحرام في فعل واحد، وهو باطل.

«وحذِق بعضهم» أمعن النظر واستعمل حذقه «وقال:» إن حد الرخصة هو: «ما أرخص فيه مع كونه حراما. و» هذا الحد «هو مثل الأول» في التناقض والفساد، «لأن الترخيص إباحة أيضا» . فلا فرق بين هذا الحد والذي قبله في المعنى.

«و» أصحاب هذين الحدين «قد بنوا» هذا الذي ذكروه فيهما «على أصلهم» في الحسن والقبح، «إذ قالوا: الكفر قبيح لعينه» وذاته عقلا «فهو» لذلك «حرام» وهو حكم لا يقبل النسخ من حيث هو، «فب» سبب «الإكراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه» وعينه، «و» تفريعا «عن هذا» الأصل «لو أصرّ» على الاستمساك بترك ذلك القبيح الذي هو النطق بكلمة الكفر «ولم يتلفظ بـ» ـكلمة «الكفر كان مثابا» مجزيا بالحسنى عن ذلك.

«وزعموا» بناء على ذلك الأصل أيضا «أن المكره» بفتح الراء «على الإفطار» في رمضان «لو» تمسك بصومه وأصرّ عليه «ولم يفطر» فإنه «يثاب» على ذلك، «لأن الإفطار قبيح، و» أما «الصوم» فهو حسن، لأنه «قيام بحق الله تعالى» تبعا لما وجب له من شكر.

«و» كذا «المكره على إتلاف المال» له أو لغيره «أيضا لو استسلم قالوا: يثاب» ويؤجر على ذلك. «و» أما «المكره على تناول الميتة وشرب الخمر» فقد «زعموا أنه يأثم إن لم يتناول» ما ذكر.

«وفي هذه التفاصيل» في الأحكام والتقسيمات في الصور «نظر فقهي لا يتعلق» على سبيل الحصر «بمحض الأصول» القائمة في مثل هذا المقام على بناء حقائق الأحكام وبيانها، وبيان ما يندرج تحت كل حقيقة منها حقا، وما أدرج فيها، فيعد إطلاقها عليه مجازا فقط، وأما النظر الفقهي فإنه أعم، لأنه في بناء الأحكام على الجمع بين الأدلة نصية كانت أو غيرها، والترجيحِ بينها، ولذلك فمثل هذه الفروع متعلقها هو النظر الفقهي.

«و» أما «المقصود» من هذا الذي ذكر فهو بيان «أن قولهم: إنه رخّص في الحرام» قول «متناقض» تناقضا ظاهرا «لا وجه له» كما تقدم بيان ذلك؛ ومحصله أن الرخصة تحيل الأحكام وتغيرها من الحظر إلى الإباحة فما فوقها، «والله تعالى أعلم» وأحكم.

«و» بهذا «قد تم النظر في القطب الأول».

وهذا منتهى قول المصنف في هذه المسألة. وقبل إيراد ما ختم به رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ هذا القطب نورد أمورا تزيد لهذه المسألة بيانا، وهي:

أولا: شكك الآمدي في تحقق الرخصة في واقع الأمر، وقال: " ثم إن العذر المرخِّص لا يخلو إما أن يكون راجحا على السبب المحرِّم، أو مساويا له أو مرجوحا. فإن كان الأول فموجبه لا يكون رخصة بل عزيمة، وإلا لكان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة، وهو خلاف الإجماع، وإن كان مساويا له، قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه، والرجوع إلى الأصل، فلا يكون ذلك رخصة، وإلا كان كل فعل بقينا فيه على النفي الأصلي

قبل ورود الشرع رخصة، وهو ممتنع، وإن لم نقل بالتساقط فالقائل قائلان: قائل يقول بالوقف من الحكم بالجواز وعدمه إلى حين ظهور الترجيح، وذلك عزيمة لا رخصة، وقائل يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز والحكم بالتحريم، ويلزم من ذلك أن لا يكون أكل الميتة حالة الاضطرار رخصة ضرورةَ عدمِ التخيير بين جواز الأكل والتحريم، لأن الأكل واجب جزما، وقد قيل بكونه رخصة، فلم يبق إلا أن يكون الدليل المحرم راجحا على المستبيح، ويلزم من ذلك العملُ بالمرجوح ومخالفة الراجح، وهو في غاية الإشكال"[١].

قال الزركشي: "وقد أجاب عن هذا الإشكال الصفي الهندي بالتزام أن العذر المرخص راجح.

قوله: يلزم أن يكون كل راجح رخصة.

قلنا: الراجح قسمان: راجح لعذر، واستفيد رجحانه من دليل خاص، فهو رخصة أبدا، وكل خاص عارض العام وكان خروجه لعذر فهو رخصة، وراجح شرع لا لعذر، وتسهيل فلا يلزم منه هذا"[٢].

ثانيا: **أنهم اختلفوا في الرخصة من أي الخطابين هي؟**

الجمهور على أنها من خطاب التكليف - الاقتضاء - كما هو ظاهر كلامهم. والآمدي جعلها من خطاب الوضع. وذهب الرازي إلى أنها نفس فعل المكلف. والقولان غير خارجين عن المدلول اللغوي، فإن الأول يشهد له قول العرب: الرخصة التيسير. ويشهد للثاني قولهم: هذا رخصي من الماء[٣]. قال ابن السبكي: لم أر لهذا الثاني مستندا إلا هذا القول[٤].

---

(١) الإحكام/ الآمدي/ ١/ ١٨٨، ١٨٩.

(٢) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٣٩- ٤٠.

(٣) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ٣٣.

(٤) الإبهاج/ ١/ ٨١.

ثالثا: أن الأصوليين يقسمون الرخصة إلى أقسام ثلاثة:

أ- الواجبات: كأكل الميتة للمضطر، والسبب المحرم لها الخبث. وشرب الخمرة للغاص بأُكلة لا تدفع إلا بذلك، والسبب المحرم له الإسكار، وما أشبه ذلك من الرخص الواجبات. والعذر في ذلك هو الاضطرار.

ب- المندوبات: كالقصر في السفر المباح فيه ذلك، والقصرُ تركُ الإتمام للرباعية للمسافر، والسبب المحرم له دخول وقت الصلاة الكاملة، فإنه سبب لوجوبها تامة. والعذر في ذلك المشقة.

ج- المباحات، كالسلَم، وقيل إنه مندوب لأنه محتاج إليه في مال الصبي، ولكنه ضعيف، والسبب المحرم له الغرر، والعذر فيه الحاجة إلى ثمن الغلة. ومثل السلم في هذا الحكم الإجارة والمساقاة والعرايا، فإن فيها عقدا على معدوم في الثلاثة، والعرايا بيع الرطب بالتمر، ولكنها جوزت للحاجة.

وزاد ابن السبكي قسما رابعا وهو خلاف الأولى، ومثل له المحلي بفطر مسافر لا يجهده الصوم، والسبب المحرم له دخول وقت الصوم، والعذر فيه مشقة السفر.

هذا ما به تمام هذه المسألة، وبه قد تم النظر في القطب الأول، «وهو النظر في حقيقة الحكم وأقسامه» وما انطوى في أحشاء ذلك من مباحث ومسائل، وما انجرّ إليه الكلام في ذلك من مناقشات واعتراضات وأجوبة عنها، «فلننظر الآن في مثمر الحكم وهو الدليل» صارفين النظر إليه وإلى ما تضمنه الكلام فيه من مسائل وبحوث وإيرادات وانفصالات عنها، وما جرى مجرى ذلك قائلين -وبالله تعالى التوفيق-:

فهرس الموضوعات

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي



